

AL-ANDALUSIN *CONVIVENCIA* – KONTAKTIEN, AR-
VOJEN, RAJOJEN JA IDENTITEETTIEN MUOKKAAMA
VUOROVAIKUTUSPROSESSIEN VERKOSTOITUMA

Heli Kannasvuo
Uskontotieteen pro gradu -tutkielma
Huhtikuu 2020

Tiedekunta/Osasto □ Fakultet/Sektion Teologinen tiedekunta		Laitos □ Institution Uskontotieteen laitos	
Tekijä□□□Författare Heli Kannasvuo			
Työn nimi□□ Arbetets titel Al-Andalusin <i>convivencia</i> – kontaktien, arvojen, rajojen ja identiteettien muokkaama vuorovaikutusprosessien verkostoituma			
Oppiaine □ Läroämne Uskontotiede			
Työn laji□□ Arbetets art Pro Gradu -tutkielma		Aika□□ Datum Huhtikuu 2020	Sivumäärä□□ Sidoantal 71
Tiivistelmä□□ Referat			
<p>Al-Andalusissa, Iberian niemimaalla 711-1492 asuivat juutalaiset, kristityt ja muslimit rinnakkain islamilaisessa valtiossa. Muslimien invaasio alkoi vuonna 711 ja jatkui vaihtelevasti vuoteen 1492, jolloin kristityt olivat valloittaneet viimeisenkin Granadassa sijainneen muslimilinnoituksen takaisin. Etenkin 900-1100 -luvulla vallitsi <i>convivencia</i> – rauhanomainen rinnakkaiselo. Elämä oli kuitenkin hyvin monimutkaista ja ristiriitaista, eikä <i>convivencia</i> ollut jatkuvaa, vaan väliin mahtui myös vainoja ja väkivaltaisuuksia. Vaurain ja menestynein <i>convivencian</i> keskus oli 940-1040 -luvulla Córdobaan kalifaatti. Tätä ajanjaksoa kuvataan sen rauhanomaisuuden ja sivistyksen, tieteen, kulttuurin ja taiteiden kukoistuksen vuoksi kultajakso.</p> <p>Pro Graduni käsittelee <i>convivenciaa</i> ja kolmen abrahamisen etnis-uskonnollisen ryhmän rinnakkaiseloja ja (uskonnollista) vuorovaikutusta al-Andalusissa Iberian niemimaan islamilaisessa valtiossa 900-1100 -luvulla. Tutkimuksessa tarkastellaan akkulturaation, dialogin ja pluralismin kautta <i>convivencian</i> kehittymistä ja säilymistä. Tutkimus perustuu <i>convivenciasta</i> 1900- ja 2000-luvuilla tehtyyn tutkimukseen. Tutkimusten kautta pyrin saamaan käsitystä <i>convivencia</i>-ilmiöstä ja siitä, miten tutkijat ovat ymmärtäneet ja tulkinneet Iberian niemimaalla vallinnutta <i>convivenciaa</i> juutalaisten, muslimien ja kristittyjen välisissä suhteissa sekä sosio-kulttuurisesti että etnis-uskonnollisesti. Tämä tutkimukseni keskittyy kuitenkin etnis-uskonnolliseen vuorovaikutukseen, sillä keskiajalla Iberian niemimaalla tärkein erottava tekijä oli uskonto, joka kietoutui kaikkeen kanssakäymiseen.</p> <p>Tutkimuskysymykseni ovat: 1. Millaisena vuorovaikutuksena <i>convivencia</i> näyttäytyy 1900-2000-lukujen tutkimuksissa akkulturaation, dialogin ja pluralismin näkökulmista? 2. Miten kontaktit, rajat, arvot ja identiteetit verkostoituvat tässä vuorovaikutuksessa <i>convivenciaan</i>? Tutkimustehtävänäni on tarkastella tutkimusten esille tuomaa käsitystä al-Andalusin <i>convivenciasta</i> vuorovaikutuksena akkulturaation, dialogin ja pluralismin näkökulmista ja aineistostani nousevien teemojen kontaktien, arvojen, rajojen ja identiteettien verkostona. Tutkimuksessani käytän Helen Aveyardin esittelemän <i>riittävän hyvän</i> review-tutkimuksen menetelmää ja teoriaohjaavaa sisällönanalyysia. Review-tutkimuksen menetelmä toimii tutkimuksen tekemisen raameina ja teoriaohjaavan sisällönanalyysin avulla tarkastelen esille nousevia teemoja Terence Lovatin ja Robert Crottyin <i>sateenvarjomallia</i> soveltamalla.</p> <p>Analyysissä etsin <i>convivenciaa</i> käsittelevästä aineistostani akkulturaatioon, dialogiin ja pluralismiin liittyviä tekstejä. Tutkimuksen edetessä alkoi näyttää selvältä, että Iberian niemimaalla kolmen etnis-uskonnollisen ryhmän kontaktien akkulturaatioprosesseissa rakentui pluralistinen yhteiskunta, jossa suhteita muovailtiin keskiaikaisen dialogin välityksellä. Kun yhteiskunnassa vallitsi lisäksi poliittinen vakaus ja taloudellinen turvallisuus, myös <i>convivencia</i> pääsi kehittymään. Jatkaessani tekstien analysointia, niistä alkoi nousta esille teemoja, joilla oli merkitystä <i>convivenciaan</i> liittyvässä vuorovaikutuksessa. Analysoin näitä teemojani, kontakteja, arvoja, rajoja ja identiteettejä, soveltamalla ja muokkaamalla <i>sateenvarjomallia</i>. Teemat vaikuttivat tutkimukseni perusteella <i>convivencian</i> kehkeytymiseen ja säilymiseen. Kolmen etnis-uskonnollisen ryhmän vuorovaikutusprosesseissa muokattiin rajoja, arvoja ja identiteettejä, jotka toisaalta vaikuttivat myös vuorovaikutusprosesseihin. Tutkimukseni pohjalta voin todeta, että <i>convivencia</i> oli kontaktien, arvojen, rajojen ja identiteettien muokkaama vuorovaikutusprosessien verkostoituma.</p>			
Avainsanat – Nyckelord <i>Convivencia</i> , abrahamiset uskonnot, juutalaisuus, kristinusko, islam, al-Andalus, Iberian niemimaa, islamilainen valtio, keskiaika, (uskonnollinen) vuorovaikutus, verkostoituma, kontaktit, arvot, rajat, identiteetit			
Säilytyspaikka – Förvaringställe Helsingin yliopiston kirjasto, Keskustakampuksen kirjasto, Teologia			
Muita tietoja			

SISÄLLYSLUETTELO

1. JOHDANTO	1
1.1. Tutkimuksen lähtökohdat ja tavoite	1
1.2. Aikaisempi tutkimus	2
1.3. Tutkimustehtävät ja -kysymykset	4
1.4. Aineiston esittely ja käytetyt menetelmät	6
1.4.1. Aineiston esittely	6
1.4.2. Review-tutkimus ja teoriaohjaava sisällönanalyysi	7
1.5. Käsitteiden avaamista	9
2. USKONTOJEN VÄLINEN VUOROVAIKUTUS	11
2.1. Vuorovaikutus tutkimuksessa	13
2.1.1. Akkulturaatio	13
2.1.2. Dialogi	15
2.1.3. Pluralismi	16
2.2. Lovatin ja Crottyn <i>sateenvarjomalli</i>	18
3. OMA MENETELMÄ	19
3.1. Vuorovaikutusverkostot	21
4. 4. IBERIAN NIEMIMAA 80 jaa.-1492 - LYHYT KATSAUS	23
4.1. Ennen muslimivalloitusta n. 80 jaa. – 711	23
4.2. Muslimit Iberian niemimaalla 711 – 1040	23
4.3. Tilanteen muuttuminen n. 1030 – 1492	26
5. CONVIVENCIAN VERKOSTOITUMINEN	27
5.1. <i>Convivenciaa</i> tutkitaan: 1800-luvulta tähän päivään	27
5.2. Vuorovaikutus ja kontaktit al-Andalusissa	30
5.2.1. Kontaktit akkulturaatioprosesseissa	32
5.2.2. Pluralismi al-Andalusin kontakteissa	33
5.2.3. Dialogi kontaktina	35
5.2.4. <i>Convivencia</i>	38
5.3. Al-Andalusin arvojen verkosto	41
5.3.1. Jaetut ja säilytetyt, velvoittavat ja pakolliset arvot	42
5.3.2. Ydinarvot	43
5.4. Rajat ja Identiteetit	45
5.4.1. Sovitut rajat	46
5.4.2. Rajoittavat rajat	47
5.4.3. Joustavat rajat	49
5.4.4. Ylitetyt rajat	50
5.5. Uskonnollinen identiteetti ja rajat	52
6. YHTEENVETO JA POHDINTA.....	56
6.1. <i>Convivencia</i> al-Andalusissa -tutkimus	56
6.2. Johtopäätökset	59
6.2.1. Arvoista, Rajoista ja Identiteeteistä	62
6.3. Tutkimuksen luotettavuus ja jatkotutkimusmahdollisuudet	64
LÄHTEET	67
Aineisto	67
Kirjallisuus	69
Internet-lähteet	71

Ihme: puutarha tulen keskellä!

Sydämeni asettuu
jokaiseen hahmoon.

Se on gasellien laidun, munkkien kammio,
epäjumalien temppeli,
palvottu Kaaba,
Tooran lehdet, Koraani!

Minun uskontoni on rakkaus,
minne se viekin.
Se on uskontoni, se on uskonni!¹

1. JOHDANTO

1.1 Tutkimuksen lähtökohdat ja tavoite

Matkustaessani Andalusiaan joitakin vuosia sitten graduaiheeni etsi vielä muotoaan. Opiskelujeni ajan minua on kiinnostanut saada lisää tietoa abrahamisten² uskontojen, kristinuskon, juutalaisuuden ja islamin, synnystä ja kehittymisestä. Eri-laisilla kursseilla ja kirjallisuudesta huomasin, kuinka nämä uskonnot kehkeytyivät yhdessä peilaten toisiaan ja käyden jatkuvaa dialogia omaa uskontoaan oikeuttaen. Matkani Andalusiaan lähti liikkeelle siitä, että halusin tutkia keskiaikaisen Iberian niemimaan juutalaisten, kristittyjen ja muslimien rinnakkaiseloja ja halusin nähdä tuon alueen, jossa nämä kolme uskonnollista ryhmää elivät rinnakkain, omin silmin. Vieraillessani matkallani museoksi muutetussa muslimikodissa törmäsin yllä olevaan Ibn 'Arabin³ runon otteeseen, jossa näyttäytyy hänen käsityksensä uskontojen välisestä vuorovaikutuksesta. Minussa herätti suurta vastakaikua sen esille tuoma rakkauden sanoma. Olin vaikuttunut siitä, että arabifilosofi keskiajalta puhui äänellä, jota pysähdyin kuuntelemaan ja josta löysin omaan maailmankatsomukseeni liittyvää sanomaa.

¹ Ote Ibn 'Arabin runosta *Minun uskontoni on rakkaus*, käänös Jaakko Hämeen-Anttila 2002, 290-292.

² Aabraham on juutalaisuuden, kristinuskon ja islamin yhteinen kantaisä. Käännän Abrahamic - sanan abrahamilaisen sijaan abrahaminen, koska se on lyhyempi ja mielestäni kuvaavampi.

³ Abū Abd Allāh Muhammad ibn Alī ibn Muhammad ibn Arabī al-Hātimī at-Tāihin eli Ibn 'Arabi, 1165-1240 elänyt muslimifilosofi, teologi ja lääkäri.

Törmätessäni *convivencia*-käsitteeseen ja ymmärtäessäni, että tutkimusten mukaan näiden uskontojen edustajat ovat joskus eläneet rinnakkain suhteellisen rauhanomaisesti, jota Ibn 'Arabin runo mielestäni kuvasti, tiesin löytäneeni aiheen tutkimukselleni. Joidenkin tutkimusten mukaan varsinkin 900-1100 -luvulla⁴ al-Andalusissa vallitsi rauhanomainen rinnakkaiselo, *convivencia*, joka mahdollisti juutalaisten, kristittyjen ja muslimien keskinäisen kanssakäymisen tavalla, joka johti vertaansa vailla olevaan kehitykseen monella alueella runoudesta matematiikkaan, filosofiasta tähtitieteeseen ja lääketieteeseen. Tämän kulta-ajan⁵ *convivencian* merkittävin keskus oli Córdoban kalifaatti⁶.

Al-Andalusin kulta-aikaa ja siihen liitettyä *convivenciaa* on tutkittu paljon, sillä monia tutkijoita, niin kuin minuakin, kiinnostaa, oliko todella mahdollista kaikkien abrahamisten uskonnollisten ryhmien elää rauhanomaista rinnakkaiseloa. Ja jos se joskus oli onnistunut, onko sieltä mahdollista löytää malleja tämän päivän uskontojen rinnakkaiseloon ja abrahamisten uskontojen keskinäisen epäluottamuksen vähentämiseen? Nykyään myös yhä useammin erilaiset etniset, uskonnolliset ja kulttuuriset ryhmät eripuolilla maailmaa elävät rinnakkain globalisoituvan maailman muuttoliikkeiden ja erilaisten konfliktien ja kriisien aiheuttaman pakolaisuuden seurauksena aiheuttaen tarvetta ymmärtää rauhanomaista rinnakkaiseloa ja kykyä dialogiin. Kiinnostustani aiheeseen lisää vahvistuva akkulturaatioprosessien muovaaman monikulttuurisuuden ja pluralismin voimistuminen, vaikka sen vastakohtana näkyekin nationalististen suuntausten voimistuminen joidenkin Euroopan maiden politiikassa. Keskiaikainen al-Andalus näyttää tutkimusten mukaan olleen monella tapaa pluralistinen yhteiskunta. Olen myös pohtinut uskontodialogin merkitystä globalisoituvassa maailmassa ja pohdin, oliko uskontodialogilla merkitystä al-Andalusin pluralismin ja *convivencian* rakentumisessa?

1.2. Aikaisempi tutkimus

Suomessa on tehty hyvin vähän opinnäytteitä ja muutakaan tutkimusta liittyen aiheeseeni keskiajan Iberian niemimaan ja al-Andalusin *convivenciasta*. Useampia

⁴ Tästä aikakaudesta on erilaisia arvioita.

⁵ Al-Andalusin kulta-aika 940-1040 Mark R. Cohenin 2008 mukaan.

⁶ 'Abd al-Rahman III (891-961) perusti Córdoban kalifaatin vuonna 929 julistautumalla kalifiksi. Kalifaatti hajosi ja jakautui useisiin itsenäisiin taifoihin lopullisesti vuonna 1031. (kts. taustaluku 4)

opinnäytteitä on tehty liittyen keskiaikaisiin filosofiin ja muihin henkilöihin esimerkiksi uskontotieteen pro gradu rabbi Abraham Ibn Ezran⁷, keskiaikaisen muslimiespanjassa syntyneen yleisneron, käsityksestä uskonnon ja tieteen välisestä suhteesta, jossa keskipisteenä oli rabbin seitsemäs astrologinen tutkielma *Sefer ha-Olam* (Maailman kirja).⁸

Omaa tutkimustani sivuaa lähimmin Rocío Rodríguezin teologinen pro gradu, joka koskee al-Andalusin *dhimma*-järjestelmää. Tutkimuksen aiheena oli *Dhimmitude in al-Andalus* – al-Andalusin *dhimmiys*. Hän tutkii *dhimmiyttä convivencian* näkökulmasta juutalaisten, kristittyjen ja muslimien keskuudessa kalifi 'Abd al-Rahman III hallitusaikana Iberian niemimaalla 900-luvulla. Rodríguez tutki muslimien ja *dhimmien* vuorovaikutuksen toimivuutta teologisesta ja historiallisesta näkökulmasta muun muassa analysoimalla Tudmirin sopimusta, joka oli hänen mukaansa vanhin olemassa oleva *dhimmaa* koskeva sopimus al-Andalusissa. Hänellä oli aineistossaan primäärilähteitä, mutta hän nojautui myös uudempaan tutkimukseen. Hän päätyi tutkimuksessaan toteamaan muun muassa, että *dhimmien* suojeletoimi ja sopimusta kunnioitettiin vain niin kauan, kuin *dhimmit* olivat samaa mieltä hallitsijoiden kanssa⁹. Tämä pakko olla samaa mieltä tulee esille myös Koraanissa kuten Rodríguez kirjoittaa:

Even in the Qur'an it is explicitly mentioned that Muslims do have to fight People of the Book until the [they] pay the jizyas, or in this case, fulfill the *dhimma* contract¹⁰.

Kuitenkaan *dhimmejä* ei hänen mukaansa pidetty erillään yhteiskunnassa, ja joka-päiväisissä kontakteissaan kirjan kansat toimivat yhdessä ja olivat suhteellisen suvaitsevaisia. Uskonnonvapaus oli merkittävä osa sopimusta, jatkaa Rodríguez, mutta hänen tutkimuksensa osoitti, että uskonnon vapaus oli vain osittaista. Kuitenkin tämä koski enemmän kristittyjä, sillä juutalaiset kokivat suurempaa uskonnollista vapautta. Kristityt eivät Rodríguezin mukaan olleet koskaan kovin tyytyväisiä muslimihallinnon alaisuudessa toisin kuin juutalaiset, jotka sitä vastoin kokivat, että heille aukeni monia mahdollisuuksia. Suvaitsevaisuus, kuten se nykyaikana käsitetään ei ollut hänen mukaansa mahdollista al-Andalusissa, mutta muslimit pyrkivät kunnioittamaan *dhimma*-sopimusta ja ainoa vaatimus rauhanomaiselle

⁷ Eli noin 1096-1164.

⁸ Johansson 2009.

⁹ Ks. Rodríguez 2014, 103.

¹⁰ Rodríguez 2014, 103.

rinnakkaiselolle (*peaceful coexistence*) oli sopimuksen mukaan eläminen¹¹. Rodriguez päättyy toteamaan:

That leads us think about a fragmented convivencia, in which the treatment and the application of dhimmitude were not equal to everyone. Still, we cannot ignore the religious and civil merits of this policy inspired by the Qur'an and applied by Muslims in their countries on religious minorities, because it was precisely what protected the minorities from their possible extinction.¹²

Ulkomaisista opinnäytteistä, joita on huomattavasti enemmän, poimin esimerkiksi Rijksuniversiteit Groningenissa opiskelleen, mutta alun perin Trinidad ja Tobagosta New Yorkiin muuttaneen Bibi Tasleema Rashidin Master of Arts in Euroculture -opinnäytteen, jonka hän on tehnyt vuonna 2011. Tämä työ on mielenkiintoinen, koska sen tekijä on itse muslimi ja hän on joutunut omakohtaisesti pohtimaan islamilaisen suvaitsevaisuuden merkitystä tänä päivänä muun muassa lähtömaassaan. Tässä tutkimuksessaan hän kysyy, onko islamilaisen Espanja historiallinen *convivencia* taakka nykyaikaisessa espanjalaisessa yhteiskunnassa. Aluksi hän esittelee islamilaisen Iberian pluralistisena yhteiskuntana, jossa juutalaiset, kristityt ja muslimit elivät rinnakkain, ja jossa *convivencia* kehittyi. Hän jatkaa tutkimalla tätä vanhaa *convivenciaa* vertailemalla sekä muslimien että kristittyjen hallinnollisia käytäntöjä, siirtyen sitten tutkimaan nykyaikaisen Espanjan *convivenciaa*. Johtopäätöksessään Tasleema Rashid kirjoittaa:

We have seen that the relationship between convivencia and Spanish identity is sometimes a contentious issue; [...] However, since convivencia continues to be a profitable aspect of Spain's tourism industry; Spaniards will continue to accept it as part of their identity. [...]; the fact remains that as long as it remains useful and relevant to the tourism industry, it will not be seen as a burden.¹³

1.3. Tutkimustehtävät ja -kysymykset

Tämä laadullinen tutkimus perustuu *convivenciasta* 1900- ja 2000-luvuilla tehtyyn tutkimukseen. Tutkimusten kautta pyrin saamaan käsitystä *convivencia*-ilmiöstä ja siitä, miten tutkijat ymmärtävät ja tulkitsevat Iberian nimimaalla vallinnutta *convivenciaa* juutalaisten, muslimien ja kristittyjen välisissä suhteissa niin sosio-

¹¹ Ks. Rodriguez 2014, 104-107.

¹² Rodriguez 2014, 107-108.

¹³ Tasleema Rashid 2011, 59.

kulttuurisesti kuin etnis-uskonnollisesti. Iberian niemimaalla keskiajalla tärkein erottava tekijä oli uskonto, joka kietoutui kaikkeen kanssakäymiseen.¹⁴

Tarkastelen al-Andalusin tilannetta ja rinnakkaiseloja useiden eri tieteenalojen tutkimusten valossa. Aihetta on tutkittu monenlaisista lähtökohdista tulleiden tutkijoiden ja monenlaisin, muun muassa kulttuuriantropologian, kielitieteen, Espanjan historian, juutalaistutkimuksen, teologian, arabitutkimuksen, uskontotieteen, sosiaaliantropologian ja kulttuurintutkimuksen, näkökulmin. Tutkimukseeni tämä monitieteisyys antaa laajan ja mielenkiintoisen näköalan rikastaen ymmärrystä aiheesta. Omassa uskontotieteellisessä tutkimuksessani näkökulmani on tutkijoiden *convivencian* rakentuminen ja tarkentuminen akkulturaation, uskonnollisen dialogin ja uskonnollisen¹⁵ pluralismin ilmentymisen kautta verkostoituneina kontakteihin, arvoihin, rajoihin, ja identiteetteihin.

Tarkastelen tutkimuksessani pääasiassa Iberian nimimaan islamilaista al-Andalusia 900-1100-luvuilla, koska tämä aikakausi oli pääasiallisin *convivencian* aikakausi tutkimusten mukaan ja useimmiten *convivencia* mielletään iberio-islamilaiseksi ilmiöksi¹⁶. Olen kuitenkin päätenyt sivuamaan hieman myös Iberian niemimaan kristittyjä kuningaskuntia, koska jotkut tutkijat¹⁷ ovat sitä mieltä, että *convivenciaa* esiintyi jossain määrin osassa kuningaskunnista, esimerkiksi vuodesta 1085 lähtien Toledossa. Tämä on kiinnostavaa siksikin, että kristityissä kuningaskunnissa valtasuhteet olivat erilaiset kuin islamin vallan alla. Vallan jakautuminen eri tavalla vaikutti uskonnollisten ja etnisten ryhmien suhteisiin myös niiden välillä, joista tuli valtasuhteiden muuttuessa keskenään tasa-arvoisia alamaisia. Lisäksi kaikilla näillä alueilla eli kaikkien kolmen monoteistisen abrahamisen uskonnon edustajia yhtä aikaa.

Tutkimustehtävänäni on tarkastella tutkimusten esille tuomaa käsitystä al-Andalusin *convivenciasta* vuorovaikutuksena akkulturaation, dialogin ja pluralismin näkökulmasta ja aineistostani nousevien teemojen kontaktien, arvojen, rajojen ja identiteettien verkostoitumina. Tutkimuskysymykseni ovat: 1. Millaisena

¹⁴ Glick 2005, 185. Al-andalusissa etnisyyttä määritellään uskonnon kautta ja Glickin mukaan myös sosiaalisen ja kulttuurisen muotoutumisen prosessit ovat yhteneviä, minkä vuoksi käytän tutkimuksessani usein termejä sosiaalinen, kulttuurinen, etninen ja uskonnollinen yhdistettyinä esimerkiksi etnis-uskonnollinen tai sosio-kulttuurinen tai uskonnollis-kulttuurinen (kts. myös Lovat ja Crotty 2015, 103).

¹⁵ Käytän dialogi-, pluralismi- ja vuorovaikutus -ilmausten edessä sanaa uskonnollinen vain tarvittaessa, muuten lyhennän ne pelkästään vuorovaikutukseksi, dialogiksi ja pluralismiksi, koska islamilaisen valtion perusta on islamin kaiken kattavassa luonteessa, joten uskonnollisuus kuuluu siihen olennaisesti.

¹⁶ Soifer 2009, 24

¹⁷ Mm. Lovat ja Crotty 2015, 112

vuorovaikutuksena *convivencia* näyttäytyy 1900-2000-lukujen tutkimuksissa akkulturaation, dialogin ja pluralismin näkökulmista? 2. Miten kontaktit, rajat, arvot ja identiteetit verkostoituvat tässä vuorovaikutuksessa *convivenciaan*?

1.4. Aineiston esittely ja käytetyt menetelmät

1.4.1. Aineiston esittely

Tähän pro graduun keräsin 1900-2000-lukujen *convivenciaa* käsitteleviä tutkimuksia luvussa 1.4.2 esittelemäni review-tutkimus menetelmän periaatteella. Tutkimukseni pohjautuu ensisijaisesti englanninkieliseen ja englanniksi käännettyyn tutkimuskirjallisuuteen ja artikkeleihin kielitaitoni puutteellisuuden vuoksi, vaikka esimerkiksi myös espanjaksi on paljon tutkimusta. Suomenkielistä kirjallisuutta ja tutkimusta aiheesta on hyvin vähän, jos lainkaan saatavilla ja arabian, heprean tai latinankielisten primäärilähteiden tutkiminen ei ollut myöskään mahdollista edellä mainitusta syystä.

Rajasin aineistoni pelkästään yliopistotaustaiseen tutkimukseen ja valitsin varsinaiseksi aineistoksi tutkimuskentällä paljon tutkimusta tehneiden ja viitattujen tutkijoiden teoksia ja artikkeleita, joissa on tutkittu *convivencia*-ilmiön olemassaoloa ja *convivencia*-käsitteen relevanttiutta tutkimuksessa. Kaikki aineisto tutkimuksessani on siis yliopistoissa toimivien professoreiden ja tutkijoiden tekstejä. Tutkijat kuuluvat hyvinkin erilaisiin tutkimuskenttiin kuten esimerkiksi uskontotieteeseen, teologiaan, juutalaistutkimukseen, islamin tutkimukseen, antropologiaan ja historian tutkimukseen. Mielestäni tämä näyttää *convivenciasta* monia puolia ja auttaa sen ymmärtämiseen laajempänä kokonaisuutena.

Edellä mainittujen rajaavien tekijöiden perusteella päädyin analysoimaan kaiken kaikkiaan 35 tutkimusta ja artikkelia. Koska suomenkielistä tutkimuskirjallisuutta aiheesta ei ole ja monet aiheeseen liittyvät artikkelit tai tekstit eivät olleet saatavilla myöskään kirjastossa ja osa aineistosta oli maksumuurin takana tai muuten ulottumattomissa, kirjallisuus jäi jossakin mielessä puutteelliseksi suhteessa review-tutkimuksen ideaan. Näin kirjallisuuden ja sen myötä aineiston määrä ja josain määrin laatu jäivät vaillinaisiksi, mutta ottaen huomioon tutkimukseni rajallisuuden opinnäytetyönä koen tutkimukseni siitä huolimatta kattavan Aveyardin

*good quality literature review*¹⁸ -tutkimuksen kriteerit. Poissuljin tutkimuksestani uudemman revisionistisen¹⁹ tutkimuksen pitäytyen valtavirran tutkimuksessa.

1.4.2. Review-tutkimus ja teoriaohjaava sisällönanalyysi

Bookreview- eli kirjallisuustutkimuksesta tai review-tutkimuksesta on monia näkemyksiä. Kallion mukaan review-tutkimus on itsenäinen tutkimusmetodi, joka luo yleiskatsauksen johonkin aihepiiriin ja tiivistää olennaisen suuresta tietomäärästä, kun taas pelkkä kirjallisuuskatsaus on alan aikaisempaa tutkimusta tarkasteleva katsaus eikä täytä review-tutkimukselle asetettuja kriteereitä. Aveyard toteaa, että review-tutkimus voi olla tutkimus itsessään, tai esikartoitus kirjallisuudesta laajempaan tutkimukseen. Se mikä mielestäni lisää tutkijan vapautta ja vastuuta entisestään tulee ilmi Kallion ajatuksessa, että review-tutkimuksessa voi olla samaan aikaan piirteitä useammastakin tutkimustyyppistä.²⁰ Salmisen mukaan kirjallisuustutkimukseen tarvitaan menetelmällisiä ohjeita ja pelin sääntöjä, kun taas Kallion mukaan review-tutkimuksen tekemiseen ei voida laatia menetelmällisiä ohjeita, koska kyse on tutkijan omaehtoisesta tiedon prosessoinnista²¹. Oliver toteaa hyvän review-tutkimuksen tekemisen vaativan huolellista ajattelua ja suunnittelua. Lisäksi se vaatii selkeää rakennetta, analyyttistä ajattelua, erittäin hyviä informaation haku taitoja, kykyä syntetisoida, tehdä yhteenveto tiedosta selkeällä kirjoitustyyllillä ja kykyä yhdistää tämä kaikki muuhun osaan tutkimusta²². Aveyard, samoin kuin Metsämuuronenkin, toteaa, että prosessi alkaa aihepiirin rajauksella, jonka yhteydessä on myös päätettävä hyväksymis- ja poissulkemiskriteerit, sillä näiden perusteella tapahtuu varsinaisten relevanttien alkuperäistutkimusten valinta ja samalla vahvistetaan käytettävän tutkimuksen validiteettia ja laatua.²³

Aveyard pitää varsinaista review-tutkimusta systemaattisena kirjallisuustutkimuksena, joka on laaja, yksityiskohtainen tutkimus, jota usein tehdään

¹⁸ Aveyard 2007, 12. *Good quality literature review* -tutkimuksen käänne riittävän laadukas review-tutkimukseksi.

¹⁹ Muun muassa Fernández-Morera 2017; Grodzki 2012. Revisionistisissa tutkimuksissa esimerkiksi kyseenalaistetaan islamilaisen Iberian suvaitsevaisuus ja pluralismi kokonaan ja se esitetään olleen uskonnollisesti ja siksi myös kulttuurisesti marginaalisia ryhmiä kaikilla elämän aloilla alistava ja sortava yhteiskunta; on myös valtavirrasta eriäviä näkemyksiä muun muassa islamin uskon leviämisestä ja kehittämisestä al-Andalusissa.

²⁰ Kallio 2006, 18, 24-25; Aveyard 2014, xiv.

²¹ Salminen 2011, 1; Kallio 2006, 21

²² Oliver 2012, 1

²³ Aveyard 2014, 11; Metsämuuronen 2006, 39

tutkimusryhmässä. Perustutkinto-opiskelijoille hän suosittelee *riittävän laadukasta review* -tutkimusta. Aveyardin mukaan riittävän laadukkaaseen review-tutkimukseen pyritään sisällyttämään systemaattinen lähestymistapa tutkimuksen tekemiseen. Olettaessa huomioon opiskelijan tutkimuksen resurssit ja aika, kirjallisuuden haun kattavuuden ei tarvitse hänen mukaansa olla yksityiskohtaisen tarkka.²⁴ Koska teen pro gradua, tutkimukseeni sopii Aveyardin esittelemä riittävän laadukas review-metodi, joka pääosin ohjaa tutkimustani, vaikka muutkin tutkijat näkevät prosessin melko lailla samanlaisena. Aveyardin esitys on kuitenkin hyvin selkeä sekä prosessina, että menetelmän kuvailuna. Seuraan sitä löysästi, sillä tutkimukseni olen toiminut osittain Kallion hengessä omaehtoisesti tietoa prosessoiden.²⁵

Koska review-tutkimus ymmärretään monin eri tavoin, sen tekijällä on melko vapaat kädet suunnitella oman tutkimuksensa metodia. Tämän vuoksi tutkijan on erityisen tärkeää kirjoittaa auki, miten hän on käyttänyt metodia. Tarkastelin näitä tapoja ja valitsin niitä näkökulmia, jotka parhaiten sopivat omaan tutkimukseeni ja määrittelin tutkimukseen valitsemani käsitteet ja tavan käyttää niitä. Aveyardin tavassa tulkita riittävän laadukasta review-tutkimusta otetaan huomioon opinnäytetyön resurssit, mihin ei muiden yllä mainittujen tutkijoiden esityksissä kiinnitetä huomiota. Voin siis ottaa huomioon tutkimukseni tarkoituksen opinnäytetyönä käyttäessäni hänen tapaansa tulkita metodia. Käytän review-tutkimusta itsenäisenä lähestymistapana, jonka tulee näin ollen täyttää tieteen menetelmiltä vaadittavat kriteerit. Sen tulee olla systemaattinen, kriittinen ja tulokset on voitava testata toisessa samanlaisessa tutkimuksessa. Tämän vuoksi minun on kiinnitettävä huomiota kirjoitusprosessiin ja raportoitava tutkimusprosessini mahdollisimman tarkasti.

Sisällönanalyysi taas pyrkii etsimään teksteille merkityksiä ja kuvaamaan tutkittavaa ilmiötä yleisessä muodossa, niin että Tuomen ja Sarajärven mukaan aineisto pyritään sisällönanalyysin avulla lähinnä järjestämään johtopäätösten tekoa varten. Vaikka hekin kyllä totesivat, että osa sisällönanalyyseistä pyrkii ymmärtämään ”näkömätöntä” osaa maailmasta. Edelleen Tuomi ja Sarajärvi jatkavat, että sisällönanalyysi on yleensä perinteinen laadullisen tutkimuksen metodi, jota voidaan käyttää lähes kaikessa laadullisessa tutkimuksessa. Se voi olla yksittäinen metodi, mutta myös väljä teoreettinen kehys erilaisissa analyysikokonaisuuksissa.

Teoriaohjaava sisällönanalyysi on jollakin tavalla yhteydessä teoriaan, mutta se ei perustu siihen suoraan. Teoriaohjaavan sisällönanalyysin analyysiyksiköt

²⁴ Aveyard 2014, 2-3.

²⁵ Aveyard 2014, 3.

valitaan Tuomen ja Sarajärven mukaan aineistosta, mutta valintaa ohjaa jonkinlainen sidos aikaisempaan tietoon. Teoriaohjaavassa sisällönanalyysissä aiempaa teoriaa ei testata, vaan mallia käytetään ajattelun välineenä uuden tiedon luomiseen. Teemoja ja niihin liittyviä kategorioita tutkitaan sekä aineistolähtöisesti että mallien kautta. Niitä pyritään luovasti yhdistelemään monin keinoin prosessin eri vaiheissa ja näin joskus päädytään ihan uusiin tuloksiin.²⁶ Tutkimuksessani teoriaohjaava sisällönanalyysi toimi väljänä teoreettisena kehyksenä. Sen yhteys aineistooni perustuu Lovatin ja Crottyn sateenvarjomallista²⁷, jonka esittelen luvussa 2.2.,ideoimaani malliin.

1.5. Käsitteiden avaamista

Käytän tutkimuksessani Iberian niemimaalla, nykyisessä Espanjassa, myös nykyisen Andalusian²⁸ alueella, sijainneesta islamilaisesta valtiosta 750-luvulta lähtien kaikkein yleisimmin käytettyä nimitystä al-Andalus²⁹. Vältän myös termin Espanja käyttöä merkitsemään aluetta, jolla sijaitsivat islamilainen valtio, kalifaatti, taifa-kuningaskunnat ja kristityt kuningaskunnat omina aikoinaan, koska tuolloin espanjalaisia ja Espanjan valtiota ei vielä ollut olemassa³⁰. Käytän koko maantieteellisestä alueesta puhuessani pääasiassa termejä Iberian niemimaa tai Iberia, joskin tarpeen mukaan voin poikkeuksellisesti käyttää termiä Espanja, jos muu konteksti sitä vaatii. Useat tutkijat kyllä käyttävät myös termiä Espanja tarkoittamaan lähinnä maantieteellistä aluetta.

Tutkijat käsittelevät rinnakkaiseloja vaihtelevilla termeillä, elämä al-Andalusissa oli suvaitsevaa (*tolerance*), rinnakkaiselo (*co-existence*) ilman määritteitä, rauhanomaista tai harmonista rinnakkaiselo (*convivencia*). Toisinaan *co-existence*- ja *convivencia*- käsitteitä käytetään synonyymeina, mutta itse erottelen ne ja käytän rauhanomaisesta rinnakkaiselosta alun perin espanjankielistä vakiintunutta termiä *convivencia*³¹. *Co-existence* -sanaa mekityksessä rinnakkaiselo käytän pääosin suomenkielisenä. Koska tutkimukseni pääkäsite on *convivencia*,

²⁶ Tuomi ja Sarajärvi 2009, 91, 96-97, 103-104.

²⁷ Lovat ja Crotty 2015.

²⁸ Termi al-Andalus erottaa keskiaikaisen muslimien hallitsemien kulttuurisen valtakunnan tämän päivän Espanjassa sijaitsevasta poliittisesta Andalusian alueesta.

²⁹ Menocal 2000, 1; Glick 2005, xxi

³⁰ Ks. Glick 2005, xx-xi. Castron ajatteli Glicikin mukaan, että Espanja ja espanjalainen mentaliteetti syntyivät vähitellen.

³¹ *Convivencia* – rinnakkaiselo; con vivir, elää mukana, toisten kanssa

rauhanomainen rinnakkaiselo, käytän tätä vakiintunutta termiä muodossa *conviven-*
cia sekä erottamaan sen muunlaisista rinnakkaiseloja tarkoittavista käsitteistä että
selkeyttämään tekstiä.

'Toiseus' liittyy vahvasti keskiaikaisen al-Andlusin yhteiskuntaan. Sillä oli
merkittävä rooli keskiajan yhteiskunnan eri alueilla varsinkin uskonnollisessa ja et-
nisessä ympäristössä, mutta se liittyi myös kulttuuriseen ja sosiaaliseen elämään.
Keskiajalla vallinnut uskonnollinen eksklusivismi esimerkiksi sulki muut uskonnot
ainoan todellisen uskonnon, mikä se milloinkin sattui olemaan, ulkopuolelle. 'Toi-
seus' voi viitata myös esimerkiksi etnisyyden määrittämään asemaan. Käytän toi-
nen-sanaa puolilainausmerkkien sisällä 'toinen', välttääkseni sekaannusta muihin
toinen -sanana merkityksiin, silloin kun se tarkoittaa käsitystä 'toisesta', 'toi-
seutta'.³²

Muutamien termien käännöksistä olen tehnyt omat hieman lyhyemmät ver-
siot, kuin mitä varsinaiseen suomennokseen tulee, esimerkiksi *Abrahamic religions*
- abrahamilaisista uskonnoista käytän nimitystä *abrahamiset* uskonnot. Toisista
olen ottanut käyttöön oman version, jos kunnollista suomennosta ei ole saatavilla,
esimerkiksi *Arabized* tarkoittaa henkilöä, jonka tavat ovat muuttunut arabialaiseksi,
tämän termin olen kääntänyt *arabisoitua*, koska henkilö ei ole muuttunut arabia-
laiseksi, vaan vain hänen tapansa ovat muuttuneet.

Dhimmit - suojellut - olivat islamissa hyväksytyjä vähemmistöjä tai kirjan
kansoja³³. *Dhimmeillä*, juutalaisilla ja kristityillä, oli muslimien tunnustamat juma-
lallisella inspiraatiolla ilmoitetut pyhät kirjoitukset.³⁴ *Dhimma*-sopimus on musli-
mivalloittajien kirjan kansojen, juutalaisten ja kristittyjen, kanssa tekemä sopimus,
jolla he takaavat *dhimmeille* suojellun aseman ja luvan säilyttää uskontonsa ja us-
konnollisen itsehallinnan *jizya*-veroa ja muita sopimuksen velvollisuuksia vastaan.
Juutalaiset ja kristityt saattoivat hyväksyä tai hylätä *dhimma*-sopimuksen, jossa
alistuivat muslimien valtaan. Hylkääminen ei ollut todellinen vaihtoehto, sillä sil-
loin joutui pakenemaan tai kuolemaan. *Dhimma*-järjestelmä perustuu Koraaniin ja
sen erääksi periaatteelliseksi malliksi yleistyi 'Umarin sopimus'³⁵.

Iberian niemimaalla oli keskiajalla monenlaisia etnisiä ryhmiä. Usein näitä
ryhmiä nimiteltiin kielen uskonnon ja asuinpaikan kautta. Al-Andalusissa

³² Ks. toiseuden määrittelemistä esim. <http://ktk.ulapland.fi/pohjoistuulia/toiseus.htm>

³³ *People of the Book*.

³⁴ Glick 2005, 187.

³⁵ Ks. Cohen 1999; Safran 2015, 10-17. 'Umarin sopimus sisältää kalifi 'Umar b. al-Khattabin
(hallitsi 634-644) sääntöjä ei-muslimien velvollisuuksista heidän eläessään Islamin hallinnon alai-
silla alueilla.

etnisyyttä määriteltiin uskonnon kautta. Al-Andalusin muslimit olivat itsessään jo hyvin erilaista alkuperää, esimerkiksi Pohjois-Afrikasta saapuneita berberejä ja Lähi-idästä tulleita arabeja. Lisäksi siellä asui kristittyjä ja juutalaisia. Iberian niemimaalla asuvia nimettiin ja määriteltiin kuuluvaksi tiettyihin ryhmiin kielen, uskonnon, asuinpaikan (asuiko islamilaisessa vai kristityssä yhteiskunnassa) tms. perusteella. Esimerkiksi islamiin kääntyneitä al-Andalusin alkuperäisiä juutalaisia ja kristittyjä kutsuttiin *muladeiksi*, *tornadizot* tai *conversot* olivat kristityksi kääntyneitä muslimeja. *Marranot* taas olivat kastettuja juutalaisia, jotka harjoittivat salaa juutalaisuutta. Kristityillä alueilla asuneet muslimit olivat *mudéjareja* ja *moriskot* olivat niitä muslimeita, jotka seillä harjoittivat salaa islamia. Tavoiltaan arabisoituneet kristityt olivat *mozarabeja* ja *enaciadot* liikkuiivat kristittyjen ja islamilaisen yhteiskuntien välisillä raja-alueilla eivätkä oikein kuuluneet kumpaankaan.³⁶

2. USKONTOJEN VÄLINEN VUOROVAIKUTUS

Englanninkielisessä kirjallisuudessa käytetään aihepiiriä käsiteltäessä yleisesti sanaa *interfaith*³⁷, jolle suomenkielessä ei löydy suoraa käännöstä. Sanaa käännetään ainakin kahdella yleisellä tavalla, nimittäin uskontojen välinen vuorovaikutus tai uskonnollinen vuorovaikutus. Mitä eroa siis on uskontojen välisellä vuorovaikutuksella ja uskonnollisella vuorovaikutuksella? Uskonnollinen vuorovaikutus luo kuvaa uskontoon liittyvästä henkilöiden ja asioiden välisestä vuorovaikutuksesta varsinkin yhden uskonnon sisällä. Uskontojen välinen vuorovaikutus kuvaa enemmänkin poliittista ja teoreettista ylätasolla käytävää vuorovaikutusta käsitellen eri uskontoja, vaikka toisaalta uskontojen välinen dialogi käsittää vuorovaikutuksen ruohonjuuritasolta aina uskontojen ja poliittisten johtajien korkean tason dialogiin³⁸. Jälkimmäinen kuitenkin kuvaa paljon konkreettisemmin tutkimukseni tarkoittamaa vuorovaikutusta kuvaten eri uskontoihin kuuluvien ryhmien monenlaista ja monen tasoista niin uskonnollista kuin ideologistakin vuorovaikutusta, niin yksilöiden, ryhmien, uskonnollisten johtajien kuin valtioidenkin tasolla. Tämän pohdinnan

³⁶ Ks. Glick 2005, 184-186. Tässä sanojen muodot ovat pääosin kastiliankielisiä, niistä on olemassa myös arabiankieliset muodot.

³⁷ Esimerkiksi *interfaith dialogue*, *interfaith encounter*.

³⁸ Ks. Firestone, Duran ja Swidler 2018, Loc 356 8%. Luettu Kindlellä, joka antaa sivunumerot lokaatioina.

päätteeksi päädyin käyttämään termiä uskontojen välinen vuorovaikutus, koska katson sen laajemman eri uskontojen välisiä kontakteja kuvaavan merkityksen ja uskontojen välisessä dialogissa olevien eri tasojen käytön perusteella sopivan kuvaamaan kaiken tasoista eri uskontojen välistä vuorovaikutusta. *Interfaith* -termi sisältää laajasti sen varsinaisen merkityksen, jota tämä tutkimukseni tarvitsee eri uskontojen edustajien keskinäisestä vuorovaikutuksesta niin etnis-uskonnollisella kuin sosio-kulttuurisellakin tasolla.³⁹

Tässä tutkimuksessa käsitellään juutalaisten, kristittyjen ja muslimien välistä vuorovaikutusta. Nämä monoteistiset uskonnot ovat olleet vuorovaikutuksessa niin kauan kuin ovat olleet olemassa välillä eläen rinnakkain välillä erillään toisistaan. Niitä yhdistää monoteismin lisäksi Abrahamin kertomus, joka on kaikkien kolmen uskonnon taustalla. Uskonnoista löytyy tämän taustan vuoksi yhteisiä periaatteita ja toimintatapoja, jotka voivat helpottaa uskontojen välistä vuorovaikutusta⁴⁰. Näiden uskontojen välinen vuorovaikutus on tasapainottelua rauhan ja konfliktien välillä, se oli sitä keskiajalla ja se on ollut sitä myös nykyisin. Eri aikakaudet, yhteiskunnat ja yhteisöt ovat ratkaisseet uskonnoista nousseita kysymyksiä kukin tavallaan aina sodasta pluralismiin ja *convivenciaan*. Esimerkiksi Israelin valtion synty vaikutti monenlaisten edelleen jatkuvien konfliktien syntyyn juutalaisuuden ja islamin välillä. Islamin fundamentalistiset osat ovat vihamielisiä kristittyjä kohtaan ja tämän päivän huoli on antisemitismin nousu juutalaisia kohtaan, myös meillä. Toisaalta pluralistisissa demokraattisissa maissa on mahdollisuus rauhanomaiseen rinnakkaiseloon. Pluralistisissa yhteiskunnissa ja yhteisöissä kyetään uskonasioista keskustelemaan ja parhaimmillaan yhteistyöhön⁴¹, kun kaikki uskonnot hyväksytään osaksi yhteiskuntaa.

Globalisoituvassa maailmassa uskontojen välinen vuorovaikutus lisääntyy kulttuurien ja uskontojen tullessa yhä lähemmäksi toisiaan monenlaisten muutto-
liikkeiden ja pakolaisvirtojen vuoksi. Monikulttuuristuvassa maailmassa uskontojen välisen vuorovaikutuksen herkkään dynamiikkaan on kiinnitettävä erityistä huomiota, sillä hyvin helposti erilaiset lausunnot toisista uskonnoista voidaan kokea loukkaavina. Uskontojen loukkaamisen seurauksia voidaan nähdä myös keskiajan Iberian nimimaalla, kuten tutkimuksen analyysissä tullaan huomaamaan.

³⁹ Ks. *interfaith* -sanankäytön määrittelyä mm. ekumenia.fi -sivustolta [http://www.ekume-
nia.fi/julkaisuja/sen_julkaisuja_1987-/kutsu_dialogiin_uskontojen_valinen_ja_kristittyjenkeskinai-
seen_vuoropuhelu/maaritelmaa/uskontojen_valinen_ja_uskojen_valinen/](http://www.ekumenia.fi/julkaisuja/sen_julkaisuja_1987-/kutsu_dialogiin_uskontojen_valinen_ja_kristittyjenkeskinai-
seen_vuoropuhelu/maaritelmaa/uskontojen_valinen_ja_uskojen_valinen/) (viitattu 7.4.2020)

⁴⁰ Ks. Portaankorva 2018, 61.

⁴¹ Ks. Portaankorva 2018, 45.

Uskontojen välisen dialogin lisääntyminen koetaan positiivisena vaikuttamisen keinona tähän tilanteeseen ja yllä mainituista uhkakuvista huolimatta uskonnollinen vuorovaikutus on menossa koko maailmassa dialogisempaan suuntaan. 1990-luvulla alkoi globaalin uskontojen välisen dialogin aikakausi, joka vauhdittui New Yorkin 9/11 terrori-iskun jälkeen huomattavasti. Hughesin mukaan iskun jälkeen on Abrahamin ympärille järjestetty uskontojen välisiä keskusteluja ja tapahtumia kolmen abrahamisen uskonnon edustajien toimesta⁴². Tähän globaaliin vaiheeseen islam alkoi osallistua täysipainoisesti ja suurin panostuksin vasta vuonna 2007. Haluun osallistua kansainväliseen toimintaan vaikutti islamofobian kasvu ääriainesten terrori-iskujen jälkeen.⁴³

2.1. Vuorovaikutus tutkimuksessa

Tässä tutkimuksessa käsittelen uskontojen välistä vuorovaikutusta akkulturaatioprosesseina, jotka dialogisen vuorovaikutuksen kautta johtavat pluralismiin. Akkulturaatioprosessit käynnistyvät, kun eri kulttuurit törmäävät toisiinsa. Erilaisten uskonnollisten yhteisöjen keskinäiseen vuorovaikutukseen on kiinnitettävä huomiota, että välttyttäisiin konflikteilta. Pyrkimys uskontojenvälisen dialogin kehittämiseen on yksi tie, joka voi johtaa keskinäiseen ymmärtämiseen ja uskonnolliseen pluralismiin. Näiden prosessien kautta tarkastelen tutkimuksessani aineistosta nousevaa *convivencian* rakentumista etnis-uskonnollisena ja siinä sivussa sosio-kulttuurisena vuorovaikutuksena. Seuraavaksi hieman näistä vuorovaikutukseen liittyvistä tavoista.

2.1.1. Akkulturaatio

Berryn mukaan akkulturaatioprosessiin liittyy kulttuurinen ja psykologinen muutos, joka syntyy kahden tai useamman kulttuurisen ryhmän ja niiden yksilöiden kontaktien pohjalta. Ryhmän kontakteista juontuu sosiaalisten rakenteiden ja instituutioiden sekä kulttuuristen käytänteiden muutoksia ja yksilöiden kontaktit muuttavat pitkällä aikavälillä yksilön käyttäytymistä. Akkulturaatioprosessi voidaan Berryn näkemyksen mukaan nähdä myös alkuperäiseen kulttuuriin

⁴² Hughes 2012, 15-16.

⁴³ Ks. Fahy ja Haynes 2018, 5.

sosialisoitumisen jälkeisenä uudelleen sosialisoitumisen prosessina. Kontakteja ja muutoksia tapahtuu monista syistä, myös sotilaallisen maahantunkeutumisen seurauksena. Lumme viittaa pro gradussaan muiden tutkijoiden käsityksiin akkulturaatiosta. He toteavat, että akkulturaatiossa on kysymys kulttuurien välisistä kontakteista ja niiden aiheuttamista muutoksista. Prosessissa identiteeteissä, arvoissa, käyttäytymisessä ja asenteissa tapahtuu kulttuurien kohtaamisesta johtuvia muutoksia.⁴⁴

Myös Glick näkee sosiaalisen ja kulttuurisen muotoutumisen prosessit yhtenevinä kuten Berry edellä. Glickin mukaan yhteisöt ja kulttuurit ovat aina muotoutumassa, sillä ihmisen toiminta on jatkuvan muutoksen tuottamista niin sosiaalsiin, kulttuurisiin kuin uskonnollisiin rakenteisiin. Akkulturaatio on kaksisuuntainen prosessi, niin että sekä enemmistö että vähemmistö vaikuttavat kulttuurisessa prosessissa toisiinsa. Usein enemmistö on suurempi elementtien luovuttaja kuin vähemmistöt. Prosessit vaikuttavat tavalla tai toisella kaikkiin, sillä kulttuurit ovat läpäiseviä vaikutuksille eikä eristäytyminen ole mahdollista. Kulttuureissa vaikuttavat monenlaiset sekä tiedostamattomat että tiedostetut tekijät. Kulttuurisessa vuorovaikutuksessa oleva sosiaalinen dynamiikka on monimutkainen ja prosessien suhde muuttuu ajan kuluessa ja kontekstien mukaan, eikä takaisin päin voi kääntyä. Akkulturaatiomekanismeissa 'toisen' mukana olo muuttaa vieraat kulttuuripiirteet omiksi.⁴⁵

Koska kulttuurit eivät ole staattisia, muutoksia tapahtuu Glickin mukaan kaikille osallisille, mutta muutosten laatu ja tapa riippuvat konteksteista. Akkulturaatioprosesseissa vieraan pelko on usein todellista, ja aluksi sitä vastaan on suojaututtava, kunnes 'toisesta' tulee riittävän tuttu, toteaa Glick. Kulttuureilla on myös rajoja säilyttäviä mekanismeja, joilla puolustetaan kulttuurin eheyttä. Akkulturaatioprosesseissa on muodollisia eli suunniteltuja ja epämuodollisia eli satunnaisia prosesseja. Akkulturaatioprosesseissa kaikki elementit eivät Glickin mukaan ole saatavilla, eikä kaikkia saatavilla olevia elementtejä hyväksytä prosessissa. Akkulturaatioprosessissa kulttuurien kontaktit ovat luovia, samalla kun ne voivat myös olla ristiriitaisia tai konfliktisia. Glick uskoo, että monikulttuurisessa yhteiskunnassa on mahdollista sopeutua toiseen kulttuuriin tulematta tuhotuksi.⁴⁶

⁴⁴ Berry 2008, 543; Lumme 1999, 10.

⁴⁵ Glick 1992, 2, 5, 7; Glick 2005, 365; Glick ja Pi-Sunyer 1969.

⁴⁶ Glick ja Pi-Sunyer 1969, 138-153; Glick 2005, xii, xiii, xix.

2.1.2. Dialogi

Swidlerin mukaan suurin syy dialogin tarpeeseen on läntisen paradigman muutos siinä, miten maailmaa havaitaan ja kuvaillaan ja miten totuusjulkilausumia ymmärretään. 1800-luvulla totuuden ymmärtäminen oli absoluuttista, staattista, monologista ja poissulkevaa, nykyisin päinvastoin dynaamista ja dialogista ja suhteellista.⁴⁷ Swidlerin dialogikäsityksessä dialogia käydään sellaisten henkilöiden välillä, joiden mielipiteet eroavat merkittävästi ja se on kaksisuuntaista kommunikaatiota:

Dialogue is a two-way communication between persons who hold significantly differing views on a subject, with the purpose of learning more truth about that subject from the other person.⁴⁸

Dialogiin pitää tulla vilpittömänä, rehellisenä ja avoimena oppimaan 'toiselta', ei väittelemään ja riitelemään. Dialogin osapuolien on ymmärrettävä, että kumpikaan ei ymmärrä totuutta, eikä kummallakaan ole yksinoikeutta siihen. Totuutta etsitään yhdessä ja kun vähitellen päästään lähemmäksi sitä, opitaan uutta sekä itsestä että 'toisesta', joskus voidaan päästä myös yhteisymmärrykseen aiheesta. Dialogisessa vuorovaikutuksessa dialogi oli väline, jonka avulla opittiin molempien osapuolten hyväksymä uusi totuus. Joka tapauksessa sen seurauksena tieto lisääntyi ja sai aikaan muutosta.⁴⁹

Dialogia voidaan käydä millä tahansa tasolla, toteaa Swidler, lähtien ruohonjuuritasolta aina johtajatasolle, mutta dialogia käyvien on oltava keskenään samalla tasolla niin, että keskustelua voidaan käydä tasavertaisina. Yleensä keskustelut eivät ala virallisilla tasoilla, vaan ne tulevat mukaan, kun keskustelua on jo käyty epävirallisilla tasoilla. Uskonnollista dialogia käyvien ihmisten on ymmärrettävä kuuluvansa eri uskontoperinteisiin ja yhteisöihin, eikä uskonnollista dialogia voi käydä kuulumatta johonkin uskonnolliseen tai ideologiseen yhteisöön. Uskonnollisessa dialogissa opitaan 'toiselta' hänen traditionsa tuntemusta ja samalla myös oman tradition tuntemus lisääntyy. Swidlerin mukaan dialogia käydään kolmella tasolla, älyllisellä, yhdessä tekemisen ja hengellisellä tasolla.⁵⁰

Orton käsittelee uskontojen välistä dialogiprosessia enemmän yksilön kanalta todeten, että kun osallistuu erilaisten kysymysten, tarkoitusten, prosessien ja

⁴⁷Ks. Swidler 2014, 21-22.

⁴⁸ Swidler 2014, 20.

⁴⁹Ks. Firestone, Duran ja Swidler 2018, Loc: 232 6%, 254 6%, 299 7%, 334 8%, 358%, 378 9%. Tämä kirja on luettu Kindlellä, joka antaa sivunumerot lokaatioina.

⁵⁰ Ks. Swidler 2014, 23-24.

ongelmien dialogiprosesseihin, tarvitsee kykyä ja halua reflektiiviseen, kriittiseen ja rakentavaan toimintaan. Kaikki dialogiprosessissa mukana olevat tuovat mukanaan omat agendansa ja erilaisuutensa. Siihen tuodaan usein mukaan myös oman taustan vaikutukset, kuten omien vanhempien kassa vuorovaikutuksessa olemisen muistot ja kokemukset, jotka Ortonin mukaan usein liittyvät valtaan ja etikkaan. Tämän vuoksi näiden kokemusten tunnistaminen dialogisen vuorovaikutuksen tilanteissa ja konteksteissa on tärkeää. Myös omiin identiteetteihin ja asemaan voi kohdistua vaikutuksia ja uhkia osallistuessa uskontojen väliseen dialogiin, varsinkin jos oman yhteisön asenteet ovat negatiivisia. Näin voi käydä esimerkiksi vanhoillisemmissa yhteisöissä. Dialogissa kun on Ortonin mukaankin kyse yhteyksien rakentamisesta eri uskontojen välille vuoropuhelun ja toiminnan keinoin. Dialogiprosessit pyrkivät lisäämään sosiaalista yhteenkuuluvuutta, jolloin niiden toteuttamiseen tarvittava tuki eri tahoilta on yhä tärkeämpää. Tukea tarvitaan, kuten Orton kirjoittaa, niin uskonnollisilta yhteisöiltä kuin laajemminkin yhteiskunnalta. Myös osallistujien mahdollisuuden keskinäiseen kokemusten jakamiseen ja kouluttautumiseen on panostettava. Tiedon jakaminen dialogista kiinnostuneille on olennaista, niin kuin myös yleisen tietoisuuden lisääminen.⁵¹

2.1.3. Pluralismi

Ray ja Phan toteavat, että pluralismikäsitteitä on monia ja niiden määrittely on joustavaa vaihdellen muun muassa tieteenalasta ja tilanteiden monimutkaisuudesta riippuen. Pluralismin mekanismi voi alkaa toimia vasta kun yhteisöjen monimuotoisuus kohdataan tosiasiana. Prosessin seuraavassa vaiheessa uskontoja yritetään ymmärtää niiden omilla termeillä vastavuoroisesti, niin että pyritään suvaitsevaisuuden ja yhteisen ymmärryksen avulla arvostamaan heterogeenisyyttä ja pluralistista harmoniaa. Dialogi on yksi työkalut tässä prosessissa. Yhteisöjen pluralismissa on kyse molempia tai kaikkia hyödyttävästä rinnakkaiselosta, jossa kuitenkin pyritään yhä suurempaan yhteisymmärrykseen yhä paremman sosiaalisen rauhan saavuttamiseksi. Tämä on Rayn ja Phanin mukaan elinehto sivistyneiden yhteiskuntien elossapysymiselle tämän päivän maailmassa. Uskonnollista pluralismia määritellään ainakin teologian ja uskontotieteen kautta, joilla on jokseenkin erilainen näkökulma pluralismiin. Teologia tutkii mahdollisuuksia vaikuttaa muutokseen dialogin

⁵¹ Orton 2016, 362.

ja itsereflektion kautta ja uskontotiede taas tutkii erilaisten uskonnollisten yhteisöjen monimutkaista kanssakäymistä pluralistisissa konteksteissa.⁵² Näiden ulottuvuuksien, teologian ja uskontotieteen, keskinäinen keskustelu pluralismista voidaan jakaa teologian mahdolliseen ja uskontotieteen todelliseen lähestymistapaan:

Theologians who address questions of pluralism tend to accept as potential representations of a given religious tradition anything that appears within its sacred texts or classical systems of thought, whereas their counterparts in religious studies generally focus on the interpretations of these texts and ideologies that have formed a part of the lived traditions of these religious communities. Their discussions of pluralism within a given religion can be divided between the potential (theological approaches) and the actual (religious studies approaches).⁵³

Koska uskontotieteen tutkijat ovat sitä mieltä, että uskonnollisen identiteetin piirteet ovat yhteydessä etnisiin, rodullisiin ja kulttuurisiin kategorioihin ollen yhtä määrääviä kuin teologian tutkijoiden käsittelemät opilliset ja ideologiset piirteet, näiden lähestymistapojen tulisi olla yhteistyössä.⁵⁴

Kolmas keskusteluun vaikuttava lähestymistapa, jonka Ray ja Phan ottavat mukaan jakoon on uskonnollinen absolutismi. Lisäksi pluralismin tulkintoihin vaikuttavat ihmisten uskonnolliset, filosofiset ja kulttuuriset näkökulmat. Uskontojen välisiä kohtaamisia ja dialogia voidaan hahmottaa monenlaisista näkökulmista aina epäröivästä sitoutumaan valmiiseen ja avoimeen kuin myös ihmisoikeuksien toteuttamiseen tai kulttuuri-identiteettien säilyttämiseen pyrkiviin. Enemmistö-vähemmistö suhteissa enemmistö yleensä, tavalla tai toisella, vaikuttaa enemmän. Koska uskonnot ja kulttuurit ovat muuttuneet dynaamisiksi, monitahoisiksi, pirstaleisiksi ja nopeasti kehittyviksi, pyritään pluralistisissa prosesseissa suvaitsevaisuutta syvempään ymmärtämiseen. Siksi täytyy oppia vastavuoroisesti kuuntelemaan uskontotraditioiden oikeaoppisuuden omia ääniä dialogin mahdollistamiseksi.⁵⁵ Kuitenkin Ray ja Phan kirjoittavat, että kaikissa monimutkaisissa pluralistisissa yhteisöissä on mahdollisuus aidolle ja hyödylliselle sitoutumiselle:

Most definitions of religious pluralism acknowledge that, within the complex matrix of ideologies, traditions and practices of each religious community, there lies the potential for an authentic and mutually beneficial engagement with other communities.⁵⁶

⁵² Ray ja Phan 2014, xii.

⁵³ Ray ja Phan 2014, xii.

⁵⁴ Ks. Ray ja Phan 2014, ix-xv.

⁵⁵ Ks. Ray ja Phan 2014, xii-xv.

⁵⁶ Ray ja Phan 2014, xiv.

2.2. Lovatin ja Crottyn *sateenvarjomalli*

Kulttuurien välisiä muutoksia tapahtuu akkulturaatioprosesseissa. Lovatin ja Crottyn mukaan kahden tai useamman erilaisen kulttuurin yhdessä asuminen perustuu kahteen erilaiseen asenteeseen ja siitä, kumpi valitaan, riippuu, miten rinnakkaiseloon tullaan suhtautumaan. Toinen asenteista on etnosentrismi, jonka mukaan vain yksi kulttuuri on laillinen ja muiden ei kuulu olla siellä, koska ne ovat väärässä tai turmeltuneita. Tällöin toiset kulttuurit pyritään sulauttamaan hallitsevaan kulttuuriin. Toisessa asenteista hyväksyy monikulttuurisuuden, jossa on pyrkimys harmoniseen ja yhtenäiseen rinnakkaiseloon. Kulttuurit voivat myös eristäytyä toisistaan, jolloin kysymys on separatismista. Monikulttuurinen ympäristö rohkaisee kulttuurisen monimuotoisuuden säilyttämiseen, mikä edistää harmonista rinnakkaiseloa, vaikka yksi kulttuureista onkin yleensä hallitseva.⁵⁷

Pyrittäessä monikulttuurisuuteen ja pluralismiin yhteisöjen pitää määritellä yhteisiä arvoja kyetäkseen elämään yhdessä. Lovatin ja Crottyn *sateenvarjomallin* mukaan monikulttuurista yhteiskuntaa pyritään hallitsemaan samanmielisyydellä. Yhteiset ja jaetut kulttuuriset arvot avautuvat *sateenvarjon* lailla erilaisten ryhmien ylle. *Sateenvarjo* voi muodostua kulttuurien omasta toimesta, tai sitä voidaan ylläpitää laillisin keinoin. Erilaiset kulttuuriset ryhmät voivat löytää kulttuureistaan arvoja, jotka ovat jo lähtökohtaisesti yhteisiä. Tämä vähentää kulttuurien välisiä eroja. Sen jälkeen määritellään ja muodostetaan ne arvot, jotka tulevat jaetuiksi. Suurimaksi osaksi arvot, joita jaetaan tulevat todennäköisemmin hallitsevalta tai enemmistöryhmältä, mutta myös vähemmistöryhmän arvoja voidaan jakaa. Arvoja voidaan myös yhdistellä molemmista kulttuureista ja muokata niin, että ne voidaan katsoa jaetuiksi arvoiksi. Toisaalta, Lovatin ja Crottyn mukaan, ryhmät myös säilyttävät omia ydin arvojaan kuten esimerkiksi kielen, käyttäytymisen moraalikoodoja ja perheen perinteitä. Tällä tavalla yhteisö säilyy pluralistisena. Erilaisten kulttuuristen ryhmien ylle kaartuu yhteisesti määriteltyjen ydinarvojen, jaettujen arvojen ja säilytettyjen arvojen sopusoinnusta rakentuva *sateenvarjo*.⁵⁸

Lovat ja Crotty soveltavat kehittelemäänsä *sateenvarjomallia* lisäksi sekä uskonnolliseen pluralismiin että *convivenciaan*. Uskonnollisessa pluralismissa kaikkien yleisesti hyväksytyjen uskontojen katsotaan olevan totta. Ensimmäisellä tasolla kaikki protestantit kykenevät elämään rinnakkain, toisella tasolla eri

⁵⁷ Ks. Lovat ja Crotty 2015, 14-15, 114.

⁵⁸ Ks. Lovat ja Crotty 2015, 14, 114.

kirkkokunnat, esimerkiksi katoliset, ortodoksi ja protestantit, voivat olla ekumeenisessä dialogissa keskenään. Lopulta kolmannella tasolla eri uskonnot voivat olla dialogissa keskenään ja etsiä yhteistä perustaa esimerkiksi filosofiasta ja yhteisiä ydinarvoja. Lovatin ja Crottyn mukaan *convivencia* oli rakentavaa vastavuoroisuutta. Muslimihallitsijat, kristityt ja juutalaiset elivät vastavuoroisessa vuorovaikutuksessa al-Andalusissa. Ensimmäinen askel *convivencian* saavuttamisessa oli, kun juutalaiset ja kristityt vähemmistöt hyväksyivät al-Andalusin maallisen kulttuurin ja arabiankielen, joista muodostuivat jaetut kulttuuriset arvot, mikä oli perusta rauhanomaiselle rinnakkaiselolle. Tässä tilanteessa kulttuurinen *sateenvarjo* kaareutui kaikkien ylle. Tämän jälkeen muita arvoja tuli eri ryhmiltä, jolloin muodostui monikulttuurinen, pluralistinen yhteisö.

Kirjan kansojen yhteisiä ydinarvoja, joita uskonnolliset ryhmät löysivät itse, olivat esimerkiksi monoteismi ja yhteinen perusta Abrahamissa. Joidenkin omien, esimerkiksi uskontoon liittyvien, arvojen sulautuminen estettiin. Lovat ja Crotty toteavat kuitenkin, että *convivencia* vaati tietyt perusvalmiudet yhteiskunnalta, joita ilman rauhanomainen rinnakkaiselo ei heidän mukaansa ole mahdollista ja näitä ovat poliittinen tasapaino ja taloudellinen turvallisuus. Tämä toteutui al-Andalusissa 900-luvulla.⁵⁹ Ensimmäisen analyysikierroksen jälkeen tutkimukseeni alkoi vaikuttaa ohjaavasti tämän aineistonani olevan Lovatin ja Crotty'n teoksen *sateenvarjomalli*, jota sovelsin analyysissäni.

3. OMA MENETELMÄ

Alusta lähtien oli selvää, että tutkimuksestani keskiaikaisen Iberian kolmen monoteistisen uskonnollisen ryhmän rinnakkaiselosta ja siihen liitetystä *convivencian* ajatuksesta tulee kvalitatiivinen tutkimus. Eskola ja Suoranta tulkitsevat laadullisen tutkimuksen kriteereitä muun muassa siten, että laadullisessa tutkimuksessa aineistona on yleensä jonkinlaiset tekstit. Omassa tutkimuksessani tutkin itsestäni riippumatonta tekstiaineistoa, toisten tutkijoiden kirjallisuutta. Laadullisen tutkimuksen tutkimussuunnitelmaa voi joutua pohtimaan uudelleen työn edetessä, minkä myös huomasin melko pian tutkimuksen teon aloittamisen jälkeen. Avoimen

⁵⁹ Lovat ja Crotty 2015, 15-19, 103-110.

tutkimussuunnitelman vuoksi prosessin vaiheet kietoutuvat yhteen, eikä niitä ole helppo asettaa selkeisiin toisiaan seuraaviin osiin. Tällaisessa itsenäisessä ja vapaassa tekemisen muodossa on tarpeen myös tiedostaa omat subjektiiviset ajatukset ja odotukset tutkimukselle. Näin antaa mahdollisuuden tutkimuksen tekemisen mahdollisimman laajalle objektiivisuudelle.⁶⁰

Samantapaisesti ajattelevat Hirsjärvi, Remes ja Sajavaara, sillä he kuvaavat kvalitatiivista avointa tutkimusta tutkimuspiraalina. Tutkimuksen aikana voi jokaiseen vaiheeseen palata ja jälleen edetä tutkimukseen. Tämä ei tapahdu suoravaihtaisesti vaan siinä järjestyksessä, kuin se on tutkimuksen kannalta olennaista. Tutkimusprosessi voidaan aloittaa lähes mistä kohdasta vain ja aiempia valintoja voidaan tarkentaa ja muuttaa tarpeen mukaan perustellusti pitkin prosessia. Tutkimusprosessini lähti liikkeelle tyypillisesti aihepiirin valinnasta, kuten myös Hirsjärvi et al. kirjoittavat useimmin tapahtuvan ennen aineiston keruun aloittamista.⁶¹ Selvää oli, että aineistonani on 1900-2000 -lukujen tutkimuskirjallisuus ja -artikkelit, sillä tutkimukseni koskee historiaa, jonka autenttisia lähteitä minulla ei ole mahdollista käyttää, kuten aiemmin kirjoitin⁶².

Avoimen tutkimussuunnitelman mukaan toimiessani uppouduin mielenkiintoisiksi havaitsemiini asioihin antaumuksella, minkä vuoksi oli välillä vaikea pysyä oman tutkimusideani rajojen sisällä. Eksyessäni usein haaraisille poluille tutkimuksen tekeminen oli aikaa vievää ja haastavaa, mutta se oli hyvin mielenkiintoista ja opettavaista sekä tutkimuksen tekemisen että aiheen ymmärtämisen kannalta. Lisäksi se johti eteenpäin niin, että päädyin kehittämään omaa sovellusta. Halusin lähteä tutkimaan laajemmin sitä, mitä tutkijat ajattelivat *convivenciasta* ilmiönä ja miten he sitä tulkitsivat. Minua kiinnosti myös se, oliko tutkimuksista mahdollista löytää mitään uutta näkökulmaa aiheeseen. Tämän vuoksi ja siksi, että vain osa tutkimuksesta on englanninkielistä, tarvitsin laajaa englanninkielistä aineistoa saadakseni mahdollisimman kattavan käsityksen siitä, miten *convivenciaa* on tutkimuksissa tutkittu ja tulkittu. Päädyin review-tutkimuksen menetelmään, joka tuntui vastaavan tutkimuskirjallisuudesta tehdyn tutkimuksentelemisen haasteisiini. Aineiston keruu- ja analyysimenetelmät on kuvattu tarkemmin luvussa 1.4.

Aveyard ymmärtää kirjallisuuskatsauksen olevan kattavan tutkimuksen ja tulokinnan, joka kohdistetaan tiettyyn aiheeseen. Tarkoituksena on Aveyardin mukaan

⁶⁰ Ks. Eskola ja Suoranta 2008, 15-17.

⁶¹ Hirsjärvi, Remes ja Sajavaara 2008, 14, 15.

⁶² Ks. Luku 1.4.

tuoda uutta näkemystä tutkimuskysymykseen tutkimalla olemassa olevaa kirjallisuutta, mikä sopi tarkoitukseeni hyvin.⁶³ Review-menetelmän avulla on ollut mahdollista saada melko kattava käsitys nykyisin tehdystä tutkimuksesta ja tämän avulla on ollut helppo löytää parhaiten tutkimukseeni soveltuva aineisto.

Matkan varrella tutkimukseni muutti luonnettaan, kun olin analyysini ensimmäisessä vaiheessa havainnut tiettyjen elementtien toistuva eri tutkimuksissa. Nämä elementit muistuttivat Lovatin ja Crottyn *sateenvarjomalliin*⁶⁴ liittyviä elementtejä, ja näin aloin analyysissä käyttää tätä mallia apuna luoden siitä omaa sovellusta. Tässä vaiheessa ymmärsin, että pelkästään review-metodi ei enää soveltunut tutkimukseni menetelmäksi. Päädyin harkinnan jälkeen käyttämään review-metodin rinnalla teoriaohjaavaa sisällönanalyysiä, joka sallii hyvin väljän teoreettisen kehyksen käyttämisen muuten aineistolähtöisessä tutkimuksessa.

Aveyardin *riittävän laadukaan review*-tutkimuksen looginen eteneminen tutkimuksen tekemisessä on soveltunut erinomaisesti ohjaamaan työtäni, ja teoriaohjaava sisällön analyysi puolustaa paikkaansa analyysin tekemisen apuna muokatesani Lovatin ja Crottyn *sateenvarjomallista* omaan tutkimukseeni soveltuvan mallin.

3.1. Vuorovaikutusverkostot

Tutkimustani ohjaavan teorian lähtökohta oli Lovatin ja Crottyn *sateenvarjomalli*, jossa pureudutaan erilaisten uskonnollisten, etnisten ja kulttuuristen ryhmien rinnakkaiseloon akkulturaatioon, monikulttuurisuuden, pluralismin, uskonnollisen pluralismin ja *convivencian* kautta. Lovat ja Crotty rakentavat siis *sateenvarjomallin*, jossa *sateenvarjon* levittämien arvojen samanmielisyyden alla olevat kulttuuriset ryhmät voivat tietyin edellytyksin kyetä elämään suvaitsevaista kulttuurista, etnistä ja uskonnollista rinnakkaiseloa pluralistisessa yhteiskunnassa ja *convivenciassa*. Sovelsin Lovatin ja Crottyn *sateenvarjomallia* tutkimukseeni hyvin löysästi, mutta toisaalta myös käsittelin osaa aineistostani heidän mallillaan muunnellen sitä jonkin verran.

Omassa tutkimuksessani *sateenvarjon* lähtökohtana ovat al-Andalusin monimuotoinen etnis-uskonnollisten ja sosio-kulttuuristen ryhmien välinen dynaaminen

⁶³ Aveyard, 2014, xiv.

⁶⁴ Ks. luku 2.2.

vuorovaikutus ja muut yhteydet. *Convivenciaan* liittyvässä vuorovaikutuksessa olin päättänyt keskittyä akkulturaatioon, dialogiin ja pluralismiin, joiden myöhemmin huomasin liittyvän myös Lovatin ja Crottyn *sateenvarjomalliin* kuten edellä kuvasin. Menetelmässäni käytin värejä nostamaan aineistostani esille valitsemiani vuorovaikutuksen muotoja seuraavasti: siniseen taulukkoon keräsin *convivenciaan* liittyviä tekstejä, punaiseen pluralismia, violettiin dialogia ja vihreään akkulturaatiota kuvaavia tekstejä. Näin sain lajiteltua valitsemiani tekstikohtia selkeämmin analysoitavaksi.

Analyysi kierrosten edetessä menetelmäni mukaan, tekstikerroksista alkoi kuoriutua esille teemoja, joita merkitsin pienellä sateenvarjomerkillä ☂. Näiden teemojen kanssa verkostoituneina myös akkulturaation, dialogin ja pluralismin mahdollisuudet ja asteet tuntuivat vaikuttavat *convivencian* muotoutumiseen ja säilymiseen. Tämä verkostoituminen herätti mielessäni analogian Crottyn ja Lovatin *sateenvarjomalliin* ja kuinka arvot laskeutuivat ryhmien ylle kaareutuen. Omassa tutkimuksessani oli kuitenkin selkeästi kysymys niin monenlaisista vuorovaikutuksen muodoista, että ymmärsin tarvitsevani monimutkaisemman idean kuvaamaan näitä muotoja. Kyse näytti olevan monen suuntaisista verkostoitumista. Silti sateenvarjon idea ole se liikkeelle paneva voima tutkimukseni menetelmän kehittymisessä ja sen osittainen hyödyntäminenkin osoittautui tutkimuksessani tarpeelliseksi.

Päätin niputtaa yhteen erilaisia vuorovaikutuksellisia sosiaalisia, etnisiä, kulttuurisia ja uskonnollisia suhteita sen sijaan, että olisin eritellyt niitä. Tutkimukseni olisi laajentunut tästä kovasti. Tutkimuksessani on pääpaino etnis-uskonnollisissa suhteissa, vaikka yhtä lailla sosio-kulttuuriset suhteet ja monet muutkin ryhmien väliset suhteet nousivat esille. Lisäksi, kuten jo teinkin niputan näitä käsitteitä, koska näin ovat toisetkin tutkijat⁶⁵ tehneet. Tärkeimpänä perusteluna valinnalleni on uskonnollisuuden kaiken kattava luonne islamilaisessa yhteiskunnassa vaikuttaen kaikkialla ja kaikissa suhteissa. Myös etnisyys määrittyy al-Andalusissa uskonnollisuuden kautta. Pidän siis tässä tutkimuksessani pääoletuksena uskonnon verkostoitumista kaikkialle.

⁶⁵ Ks. Glick 2005, 185; Ray 2005, 12. Tätä on perusteltu myös luvussa 1.5.

4. IBERIAN NIEMIMAA 80 jaa.-1492 – LYHYT KATSAUS

4.1. Ennen muslimivalloitusta n. 80 jaa. - 711

Lowneyn mukaan juutalaisten perimätieto kertoo Rooman keisari Tituksen (n. 80 jaa.) lähettäneen juutalaisia Méridan kaupunkiin. Sen mukaan jo ensimmäisellä vuosisadalla juutalaiset olisivat perustaneet pieniä kauppayhteisöjä Iberian niemimaalle. Myös Lovat ja Crotty mainitsevat juutalaisten varhaisen saapumisen Iberian niemimaalle. Roth toteaa kuitenkin, että varmasti heillä oli asutusta siellä 300-luvulla, jolloin myös Rayn mukaan on todisteita siitä, että juutalaiset ja kristityt olivat sosiaalisessa kanssakäymisessä keskenään. Lowney jatkaa, että 200-luvulla Roomalaiset valloittivat Hispaniaksi kutsumansa niemimaan, jossa he yhdistivät maassa eläviä erilaisia heimoja. Näistä useimmat sulautuivat vähitellen Rooman kieleen ja tapoihin. Rooman omaksuessa kristinuskon, sen alueet olivat vähän kerrassaan tulleet kristityiksi.

Rooman vallan aikana niemimaalle saapui jatkuvasti siirtolaisia Pohjois- ja Itä-Euroopasta. Jo ennen keskiaikaa, 300-luvulta lähtien, uskonnolliset ja sosiaaliset rajat olivat läpäiseviä, eri uskonnollisiin ryhmiin kuuluvat menivät esimerkiksi naimisiin keskenään. Barbaarihyökkääjien virran mukana 400-luvulla saapui pohjoinen germaaniheimo visigootit Iberian niemimaan valmiiksi monietniseen yhteiskuntaan ottaen vallan. Visigootit olivat saapuessaan areiolaisia. 500-luvulla he kuitenkin luopuivat areiolaisuudestaan, minkä seurauksena tapahtui jonkinlaista kulttuurista yhtenäistymistä. Ashtorin mukaan katolistuneet visigootit kohtelivat huonosti varsinkin juutalaisia, mutta myös aatelistoa ja vaikutusvaltaisia varakkaita ihmisiä.⁶⁶

4.2. Muslimit Iberian niemimaalla 711 – 1040

Muslimit saapuivat Iberian niemimaalle vuonna 711. Lowneyn mukaan heidän oli kohtuullisen helppo valloittaa niemimaan kaupunkeja, sillä suuri osa asukkaista ei tuntenut menettävänsä mitään vallan vaihtuessa. Varsinkin huonosti kohdellut

⁶⁶ Lowney 2006, 22, 30; Lovat ja Crotty 2015, 106; Ashtor 1973, 11; Roth 1994, 7; Ray 2005, 4.

juutalaiset siirtyivät muslimien joukkoihin sitä mukaa, kun valloitus eteni. Muslimien antautumisehdot olivat suvaitsevaisia, koska he kokivat onnistuvansa valloituksissaan paremmin, jos myöntäisivät vapauksia kohtaamilleen juutalaisille ja kristityille. Ehtona oli, että valloitetut hyväksyivät heidän auktoriteettinsa. Muslimien tekemät järjestelyt olivat pohjimmiltaan hyvin käytännöllisiä, toteaa Baxter Wolf, sillä miehittäjiä oli vähemmän kuin miehitettyjä. Käytännössä, Ashtorin mukaan, muslimit esimerkiksi jättivät muutaman muslimin alaisuuteen juutalaisia valvomaan jo valloitetuja alueita lähtiessään valloittamaan uusia. Kristityt eivät olleet muslimien kannalta yhtä luotettavia, mikä johtui siitä, että he eivät niin helposti hyväksyneet alistettua asemaansa.

Vuoteen 720 mennessä muslimit olivat vallanneet suurimman osan Iberian niemimaasta. Valloittajat antoivat kristittyjen ja juutalaisten harjoittaa uskontoaan ja elää tavallaan dhimmi-sopimusten puitteissa, sillä Koraanissa vaadittiin dhimmiin hyvää kohtelua. Sen mukaan alamailla oli erinäisiä ehtoja ja velvollisuuksia, joista tärkein oli *jizya*-veron maksuvelvollisuus. Loppujen lopuksi valloitukset tehtiin melko vähällä verenvuodatuksella, toteaa Ashtor.⁶⁷

Menocal kertoo islamilaisen al-Andalusin perustamisen alkaneen Umaijadi-dynastiaan kuuluvien arabien ja berberien joukkojen hyökkäyksestä Iberian niemimaalle vuonna 711. Myös hän toteaa muslimien asuttaneen 720-luvulle tultaessa lähes koko niemimaan. Tämän ensimmäisen sukupolven muslimit, olivat muukalaisia, joiden oman maailman keskus oli Damaskoksessa. Vuonna 750 Abbasidien suku ryösti Umaijadiilta vallan Damaskoksessa ja koko Umaijadien hallitsijasuku murhattiin. Nuori prinssi 'Abd al-Rahman onnistui Menocalin mukaan pakenemaan. Hän matkusti Pohjois-Afrikkaan etsimään äitinsä puolen kansaa, berberejä, huomatakseen, että suuri osa heistä oli matkannut Gibraltarin salmen yli Iberian niemimaalle. Hänkin päätti jatkaa matkaansa paikkaan, jota jo kutsuttiin al-Andalusiksi. Ashtorin mukaan tilanne al-Andalusissa oli hyvin levoton ennen 'Abd al-Rahmanin tuloa. Eri arabiheimot ja berberit olivat jatkuvasti sodassa keskenään. Heimokahakoita oli paljon ja kaikki alkoi olla kaaoksessa, sillä eri osapuolten päämäärät olivat ristiriitaisia ja lopulta puhkesi sisällissotia.

Glick ja Pi-Sunyer selittävät, että 700-luvun islamilainen yhteiskunta Iberian niemimaalla oli hyvin heterogeeninen ja rinnakkain eli muun muassa islamilaisia arabeja erilaisista Lähi-Idän kulttuureista ja berberejä Pohjois-Afrikasta,

⁶⁷ Ks. Lowney 2006, 20-29, 40, 60-61, 95-96; Ashtor 1973, 15-19, 23; Baxter Wolf 2007, 4.

juutalaisia sekä islamin vallan alle jääneitä romaanisia ja germaanisista kristittyjä. 'Abd al-Rahman oli vahva sotilas, kuten Ashtor toteaa, ja vaikka häntä vastaan nousi paljon kapinoita, hän voitti ne ja hallitsi arabeja pelolla. Menocalin mukaan vuonna 756 'Abd al-Rahman, joka koki olevansa emiiri, meni Córdobaan ja julisti sen kuuluvan laillisesti Umayyadeille. Näin hänen päämääränsä oli Ashtorin mukaan toteutunut, hän oli perustanut Umayyadeille uuden valtakunnan. Koska 'Abd al-Rahman I⁶⁸ ei Ashtorin mukaan luottanut arabeihin, hän keräsi ympärilleen juutalaisia ja kristittyjä lähimmiksi avustajikseen. He olivat 'Abd al-Rahman I:n kannalta luotettavia, koska eivät olleet sidoksissa armeijaan ja olivat riippuvaisia muslimien suojelusta. ⁶⁹

Rothin kirjoittaa, että 'Abd al-Rahman III⁷⁰ julisti Córdobaan kalifaatiksi ja itsensä kalifiksi vuonna 929. Hänen mukaansa kalifaatin perustaminen oli hyvin suunniteltu ja pitkään kestänyt projekti, jossa Umayyadien dynastian, jonka Abbasidit olivat ryöstäneet, pyrittiin korvaamaan Abbasidien kalifaatti Bagdadissa. Vaikka 'Abd al-Rahman III oli Rothin mukaan valistunut ja suvaitsevainen hallitsija: ”...*enlightened and tolerant ruler*...” hänen aikanaan tehtiin myös erilaisia sotaretkiä kristittyjä vastaan ja pyrittiin vahvistamaan niin laivastoa kuin sotajoukkojakin. Hillebrand kertoo Córdobaan kutsutun *maailman ornamentiksi* saksilaisen nunna Hroswithan antaman nimen mukaan, nunnan kuultua kerrottavan Córdobaan upeista rakennuksista. Varsinkin kalifi 'Abd al-Rahman III:n aikana kerrotaan kolmanneksen hänen vuosituloistaan käytetyn rakennusprojekteihin.⁷¹

Tätä aikakautta kutsutaan kulta-ajaksi, koska valtakunnassa sanotaan vallinneen rauhanomainen rinnakkaiselo, *convivencia*, eri etnis-uskonnollisten ryhmien välillä. *Convivenciasta* johtuen eri ryhmät saattoivat olla melko huolettomassa kanssakäymisessä toistensa kanssa, mikä näkyi korkeakulttuurin vaikuttavana kehityksenä varsinkin Córdobaassa, mutta myös muualla al-Andalusissa. Tieteiden kehityksellä oli juuret Lähi-idän muslimimaailman antiikin sivistystä arvostavassa ilmapiirissä ja tämä rantautui myös al-Andalusiin. Kaikki al-Andalusissa puhuivat arabiaa ja se loi yhteisen pohjan ja mahdollisuudet eri ryhmien välisille tieteen ja kulttuurin tutkimukselle ja kehitykselle. Antiikin tekstejä käännettiin arabiasta

⁶⁸ 'Abd al-Rahman I eli 731-788 hallitsi emiirinä 756-788.

⁶⁹ Menocal 2000, 5; Ashtor 1973, 39-40, 47-48; Ashtor 1973, 23, 49; Glick & Pi-Sunyer 1969, 147-148.

⁷⁰ Kalifi 'Abd al-Rahman III eli 891-961, hallitsi 912-961, julisti al-Andalusin kalifaatiksi 929.

⁷¹ Hillenbrand 1992, 118; Roth 1994, 62-63.

kaikille al-Andalusin monista kielistä. *Convivencia* ja jatkuva monimuotoinen keskinäinen vastavuoroinen kanssakäyminen mahdollistivat tämän kehityksen.

4.3. Tilanteen muuttuminen n. 1030-1492

Keskiajalla Iberian niemimaalla oli, Remie Constablen mukaan, sekä muslimien että kristittyjen hallitsemia alueita vieri vieressä. Näillä kaikilla alueilla eli samanaikaisesti kaikkien kolmen etnis-uskonnollisen ryhmän jäseniä. Juutalaiset, kristityt ja muslimit elivät hänen mukaansa rinnakkain lähes 800 vuotta. Tältä ajanjaksolta toiset historioitsijat ovat painottaneet niemimaan positiivisia puolia, kuvailemalla yhteiskunnassa vallinnutta *convivenciaa*. Toiset taas painottivat Remie Constablen mukaan vihamielisempää näkökulmaa johtuen jatkuvista sodista. Nämä sodat olivat kristitystä näkökulmasta *reconquestaa* ⁷², jotka alkoivat 1100-luvulla saada ristiretken luonteen. Molemmat käsitykset ovat usein ja liikaa käytettynä liioittelevia myyttejä, sillä tilanne on ollut paljon monisyisempi. Esimerkiksi vaikka usein hallitsijat olivat vastakkain, he toisinaan myös tekivät yhteistyötä. ⁷³

Menocalin mukaan 900-luvun loppupuolella muslimihallinto alkoi heiketä ja jakaantua pieniin valtioihin, taifoihin. Al-Andalusin kartta oli aika sirpaleinen ja käytiin paljon sotia, joissa muslimit taistelivat muslimeja vastaan, he taistelivat kristittyjen kanssa ja heitä vastaan. *Reconquestan* kiihtyessä kristityt alkoivat valata entisiä al-Andalusin alueita. Muun muassa, kertoo Menocal, Kastilian Alfonso VI valtasi Toledon, islamilaisen taifan vuonna 1085.

Tähän sirpaleisuuteen toi lisähajaannusta Pohjois-Afrikasta saapuneet uudet suvaitsemattomat muslimihyökkääjät, jotka eivät hyväksyneet al-Andalusin vapaata ja suvaitsevaa elämää. Tämä sai alkunsa, kirjoittaa Menocal, kun Sevillan muslimihallitsija Mutamid, pyysi sotilaallista apua omiin kamppailuihinsa Almoravideilta, fundamentalistiselta berberiheimolta, jolla oli valtakunta Pohjois-Afrikassa. Nämä fanaatikot pitivät al-Andalusin muslimeita heikkoina, koska heillä oli hyvät diplomaattiset suhteet kristittyjen valtioiden kanssa ja heillä oli paljon juutalaisia hallinnossaan ja yhteiskunnassaan. Saavuttuaan taifa-kuninkaan liittolaiseksi, Almoravidit olivat vuoteen 1090 mennessä valloittaneet heikot taifavaltiot. Lopulta nämä Afrikasta tulleet berberit hallitsivat al-Andalusia 150 vuotta. Aluksi valta oli

⁷² Takaisinvalloitusotia.

⁷³ Remie Constable 2012, xxxi-xxxii

Almoravideilla ja heidän jälkeensä vuonna 1147 valtaan tulivat Menocalin mukaan vielä fanaattisemmat ja uskonnollisesti suvaitsemattomammat Almohadit. Uskonnollinen ilmapiiri muuttui levottomaksi ja dhimmit alkoivat muuttaa pois muslimikaupungeista, mikä vaikutti kaupunkien kokoonpanoon.⁷⁴

Kristittyjen eteneminen jatkui koko ajan. Vähitellen se johti yhä uusiin aluevalloituksiin Iberian niemimaalla. Kristittyjen vallan vahvistuminen ja islamin vallan heikkeneminen johti tilapäisesti lähes tasa-arvoiseen asemaan 1100-1200 -luvuilla. Tämän jälkeen alkoivat kristityt olla yhä vahvemmassa valta-asemassa. Kesti kuitenkin vielä lähes kaksisataa vuotta muslimien lopulliseen kukistumiseen vuonna 1492, jolloin Granada, viimeinen muslimilinnoitus, antautui. Catlosin mukaan viimeinen Nasrid -kuningas Boabdil jäi viimeiseksi muslimikuninkaaksi, kun pienet jäljellä olevat kuningaskunnat olivat tehneet antautumissopimuksia kristittyjen kanssa. Vuonna 1491 alkaneen Granadan massiivisen piirityksen ja ankarien neuvottelujen jälkeen Catlos toteaa Boabdilin antautuneen Isabelille ja Ferdinandille vuoden 1492 alussa.⁷⁵ Näin muslimivalloitus oli päättynyt ja samana vuonna juutalaiset karkotettiin kokonaan Espanjasta. Moriskojen karkotus tapahtui lopulta vuonna 1609.

5. CONVIVENCIAN VERKOSTOITUMINEN

5.1. *Convivenciaa* tutkitaan: 1800-luvulta tähän päivään

Tutkijat ovat pitäneet *convivencian* tutkimusta tärkeänä, vaikka se onkin hyvin kiistanalainen sekä käsitteenä että ilmiönä ja jakaa tutkijoita. Toisten tutkijoiden mielestä *convivenciaa* on romantisoitu liikaa, vaikka se onkin käyttökelpoinen työkalu kuvaamaan al-Andalusin, Iberian niemimaan ja laajemminkin Välimeren alueen juutalaisten, kristittyjen ja muslimien rinnakkaiselon olosuhteita, vaikka se oli alun perin käytössä nimenomaan al-Andalusin etnis-uskonnollisten ryhmien kuvaajana. Osa tutkijoista haluaa ymmärtää käsitteen vain rinnakkaiseloksi niin, että etnis-uskonnollista ja kulttuurista vuorovaikutusta voi määritellä ilman ennakko asennetta rauhanomaisesta. Toisaalta on tutkijoita, jotka haluavat irtisanoutua

⁷⁴ Ks. Menocal 2002, 42, 43, 44, 45

⁷⁵ Catlos 20015, 212-213.

toimimattomasta *convivencian* käsitteestä kokonaan ja tutkia rinnakkaiseloja muiden Iberian niemimaan rinnakkaiseloja määrittävien vuorovaikutusprosessien ja käsitteiden kautta.

Al-Andalusin rinnakkaiseloja on tutkittu jo 1800-luvulla. Jo silloin aihe kiinnosti niin akateemisia tutkijoita kuin muitakin kirjoittajia⁷⁶. *Convivencia*-käsitteen lanseerasi Glickin mukaan Ramón Menéndes Pidal käyttäen käsitettä merkityksessä *convivencia de normas*, tarkoittaen sillä erilaisten samaa tarkoittavien sanojen⁷⁷ rinnakkaista olemassaoloa, kunnes jokin niistä jäi käyttöön. *Convivencian* toi juutalaisten, kristittyjen ja muslimien vuorovaikutuksen tutkimuksen piiriin Menéndes Pidalin oppipoika Amerigo Castro vuonna 1948. Castro käytti sanaa ensimmäisen kerran rauhanomaisen rinnakkaiselon merkityksessä esittelemällä Espanjan kulttuurin kehittyneen keskiajalla erilaisten tunnustuksellisten ryhmien vuorovaikutuksena. Hän yritti todistaa, että *espanjalaisen elämän rakenne*⁷⁸ oli kehittynyt näiden kolmen *kastin*⁷⁹ rinnakkaiselossa. Glick hyväksyi Castron ajatuksen *convivenciasta*, mutta piti sitä riittämättömänä sellaisenaan. Hänen mukaansa *convivencia* piti sisällään kulttuurisen vuorovaikutuksen lisäksi monimutkaisen sosiaalisen dynamiikan, jota hän käsitteli akkulturaatioprosessien näkökulmasta. Soifer tarkoittaa Castron *convivencian* käsitelleen juutalaisten, kristittyjen ja muslimien kulttuurista vuorovaikutusta tiedostamisen prosesseina, pitäen sitä Glickin lailla rajoittuneena, koska se ei ulottunut lainkaan vuorovaikutuksen sosiaalisiin tai poliittisiin konteksteihin.⁸⁰

Convivenciaa on tutkittu paljon varsinkin 1900-luvulla, mutta myös 2000-luvun alkupuolella. 1900-luvulla *convivenciaa* on käytetty, Cohenin mukaan, muun muassa poliittisten tarkoituksien perustelemiseen esimerkiksi juutalaisten ja muslimien taholta Israelin vuoden 1967 kuuden päivän sodan jälkeen. Tätä vastakkainasettelua Cohen kuvaa käsitteillä myytti, käsittäen rinnakkaiselo utopiana ja vastamyytti, jolloin rinnakkaiselo ymmärrettiin vainon ja sorron aikana. Arabit korostivat islamilaisen järjestelmän suvaitsevaisuutta al-Andalusissa ja juutalaiset pitivät koko ajanjaksoa vainojen täyteisenä. Cohen katsoo näiden polarisoituneiden näkökulmien yhtälailla vääristävän menneisyyttä:

⁷⁶ Esimerkiksi Irving Washingtonin vuonna 1832 ensimmäistä kertaa julkaistu kirja *The tales of Alhambra*, hänen Espanjaan tekemästään tutkimusmatkasta vuonna 1929.

⁷⁷ Puerto, puorto, puarto.

⁷⁸ Castron vuoden 1954 käännöksen otsikko oli *The Structure of Spanish history*.

⁷⁹ Castron käyttämä käsite etnisistä ryhmistä.

⁸⁰ Kts. Novikoff, 11-17; Cohen 2009, 54; Glick 1992, 1-7; Soifer 2009, 19-20; Baxter Wolf 2008.

[...] following the Six-Day war of June 1967 – factors stemming from the Arab-Israeli conflict gave birth in some [Jewish]⁸¹ quarters to a radical revision of Jewish-Arab history.[...] According to this [new] view the “Golden Age” was actually an era of hardship and oppression [...] It is a “countermyth” that emerged in dialectical opposition to the twin challenge of modern Arab propaganda and Arab antisemitism.

In the wake of the defeat in June 1967, Arab apologists began to pick up a [...] theme relating the medieval “Golden Age” of Islamic tolerance to the modern Zionist menace. They embraced the “myth” (originally Jewish) that Muslims and Jews had for centuries enjoyed utopian relations. This harmony had been shattered by the Zionist movement and in particular by the creation of the State of Israel.⁸²

Soifer argumentoi, että *convivencian* käyttö ja varsinkin sen liiallinen romantisointi on ollut haitallinen Iberian niemimaan juutalaisten, kristittyjen ja muslimien vuorovaikutuksen tutkimuksessa, vaikka 1990-luvun tutkijat olivat vielä sitä mieltä, että *convivencia* oli keskeinen aihe Iberian nimimaan uskonnollisten vähemmistöjen historian tutkimuksessa⁸³. Glick toteaa kuitenkin 1990-luvun jälkeisen keskiaikaisen historian ja etnisten suhteiden tutkijoiden antavan etusijan käsitteelle *coexistence*, mikä tarkoittaa rinnakkaiseloa ilman niitä lisämerkityksiä, mitä *convivencialla* on⁸⁴.

Rauhanomaisessa rinnakkaiselossa on kuitenkin otettava huomioon ajoittaiset vainot ja väkivaltaisuuudet, joita al-Andalusissa kaikesta huolimatta tapahtui. Nirenberg tuo esille ajatuksen, että rinnakkaiselon yksi ulottuvuus oli väkivalta eri uskonnollisten ryhmien välillä, etenkin enemmistön ja vähemmistöjen välillä. Se oli yksi uskonnollisten ryhmien rajoja vartioiva ja muokkaava tekijä Iberian niemimaalla. Soiferin mukaan Nirenbergin käsitys on poistanutkin *convivenciasta* liiallisen romanttisuuden, kun jännitteet, väkivalta ja konfliktit eivät pysyvästi häirinneet uskontojen välisten suhteiden tasapainoa ja vaikuttaneet rinnakkaiselon todellisuuteen. Myös Gampel on sitä mieltä, että *convivencia* ei ole täydellistä harmoniaa vaan sen rinnalla kulkivat kilpailu ja viha.⁸⁵

Muun muassa Cohenin mukaan *convivencian* romantisoitunutta kuvaa on alettu tietoisesti muuttaa 2000-luvun tutkimuksessa⁸⁶. *Convivenciaa* on viime aikoina pohdittu myös uudesta näkökulmasta globalisoituvan maailman ja pluralististen yhteiskuntien rauhanomaisen kehittymisen mahdollistajana. Monet uskonnollisperustaiset konfliktit ja fundamentalistiset suuntaukset maailmalla ja

⁸¹ Hakasuluissa oma lisäys.

⁸² Cohen 2008, xix-xxi.

⁸³ Soifer 2009, 19-20.

⁸⁴ Glick 1992, 2.

⁸⁵ Ks. Nirenberg 1998, 9, 127; Soifer 2009, 22; Gampel 1992, 11.

⁸⁶ Cohen 2009, 54.

terrorismi⁸⁷ ovat antaneet siihen aiheutta. Tässä kehittäessä uskontojen välisellä dialogilla on suuri merkitys.⁸⁸ 2000-luvulla *convivencia* -käsitteen käyttö tutkimuksessa on vähentynyt, vaikka useat tukijat ovatkin yrittäneet ajatella sitä uudelleen. Soiferin mielestä sitä ei kuitenkaan ole saatu toimivaksi analyttiseksi työkaluksi.⁸⁹

Kuten huomataan *convivenciaa* on tutkittu monesta näkökulmasta ja monella tavalla. Jatkumona näihin tutkimuksiin seuraavassa analyysissä on oma tulkintani siitä millaisena vuorovaikutuksena *convivencia* näyttäytyi, muun muassa edellä mainittujen tutkijoiden näkemysten pohjalta, verkostotuessaan kontakteihin, arvoihin rajoihin ja identiteetteihin.

5.2. Vuorovaikutus ja kontaktit al-Andalusissa

Rayn mukaan sosiaalisia ja uskonnollisia kontakteja oli Iberian niemimaalla ollut jo ennen keskiaikaa. Jopa niin aikaisin kuin 300-luvulla juutalaiset ja kristityt ovat olleet tekemisissä:

The permeability of religious and social boundaries on the Iberian Peninsula predates the Middle Ages. As early as the Council of Elvira in the early fourth century, we have evidence that Jews and Christians socialized together, that they intermarried, and even that Christians asked Jewish leaders to bless their crops.⁹⁰

Kolmen erilaisen etnis-uskonnollisen ryhmän, juutalaisten, kristittyjen ja muslimien jouduttua Iberian niemimaalla islamilaisen valtion jäseniksi 700-luvulla muslimien invaasion seurauksena, yhteisöjen väliset kontaktit alkoivat olla jokapäiväisiä ja etnis-uskonnolliset ryhmät olivat jatkuvissa sosio-kulttuurisissa kontakteissa kaikilla elämän alueilla. Nämä kontaktit olivat monimutkaisia ja dynaamisia.

Christys kirjoittaa, että muslimit kunnioittivat kirjan kansoja ja luottivat heihin hallinnossa, koska tiesivät, että valloitetuilla oli kehittyneemmät poliittiset instituutiot kuin muslimilla. Monikulttuuriseen suvaitsevaisuuteen vaikutti sekin, että muslimit eivät Castron mukaan pyrkineetkään saavuttamaan uskonnollista yhtenäisyyttä, koska tarvitsivat juutalaisia ja kristittyjä avukseen hallinnon ylläpitämiseen. Syy siihen oli Ashtorin mukaan se, että valloittajia oli määrällisesti aika vähän suhteessa

⁸⁷ Mm. New Yorkin kaksoistornien hävitys 9/11.

⁸⁸ Ks. Lovat ja Crotty 2015; Swidler 1992/1993.

⁸⁹ Soifer 2009, 19-20.

⁹⁰ Ray 2005, 4.

vallattuihin, minkä myös Baxter Wolf vahvistaa.⁹¹ Tämä tilanne kyllä ajan myötä muuttui maahanmuuttajien ja islamiin kääntyneiden lisääntyessä.

Toisena syynä oli joistakin tutkimuksista esille noussut seikka, että varsinkin kristityillä oli vakiintuneempi käsitys yhteiskunnan instituutioiden toiminnasta kuin muslimeilla. Islam oli vielä 700-luvulla kehittymässä oleva uskonnollinen ja sosiaalinen järjestelmä ja sen lakitraditio oli ilman vakaita normeja, mikä vaikutti hallinnon ongelmiin. Kolmanneksi siihen vaikuttivat maahantunkeutujien heterogeeniset eri etnisiin taustoihin kuuluvat arabi- ja berberivalloittajat, jotka keskenäänkin erilaisine tapoineen ja keskinäisine kahakoineen tarvitsivat *dhimmien* panosta hallinnon järjestäytymisessä. Glick tuo esille, että myös valloituksen tuhoamat al-Andalusin kristittyjen sosio-kulttuuriset mallit oli rakennettava uudelleen sopeuttaen ne muslimien läsnäoloon. Gampelin mukaan nämä hallinnolliset kontaktit ja yhteistyö oli yksi vaikuttava tekijä kulta-ajan muotoutumisessa.⁹²

Kulttuurisen vaihdon ja muutoksen sekä uskonnollisten traditioiden ollessa dynaamisessa vuorovaikutuksessa, kontaktit olivat ristiriitaisuuksista ja konflikteista huolimatta luovia. Näin toteaa Glick ja jatkaa, että kulttuurin luonne ilmenee sen kyvyssä sopeutua muihin kulttuureihin tuhoamatta niitä:

I believe that ethnocentrism is the bane of peoples and of history; that contact of cultures is inevitably creative however conflictive; and that the mettle of a culture is manifested in its ability to adjust to other cultures without destroying them.⁹³

Kulttuurien kontaktit vaikuttavat kulttuurien muotoutumiseen ja Iberian niemimaalla rinnakkaiselon pituus ja kontaktien vaihtelevuus tekivät Glickin mukaan suhteista normaalia monimutkaisemmat. Se että al-Andalusin monikulttuurisuus kehittyi pluralismiksi ja pyrkimykseksi harmonisempaan rinnakkaiseloon ja lopulta *convivenciaksi*, eikä esimerkiksi Glickin *kansojen kirouksena* pitämäksi etnosentristiksi, johtui osittain siitä, että näillä kolmella etnis-uskonnollisella ryhmällä, jotka asuttivat al-Andalusia oli jossakin määrin samanlainen tausta. Kaikilla näillä uskonnollisilla ryhmillä oli taustalla yhteiset alkujuuret antiikin filosofiassa ja Abrahamista perustansa hakeva uskonto, minkä vuoksi islam kunnioitti juutalaisia ja kristittyjä kirjan kansoina. Tämä johtui Koraanissa heille määritellystä omasta hierarkkisesta asemasta islamilaisessa yhteiskunnassa *dhimmeinä*, jotka muun muassa

⁹¹ Ks. Christys 2002, 12 of 187 (Loc 417 of 7140 7%) luettu Kindlellä; Castro 1985, 54; Ashtor 1973, 15-23; Baxter Wolf 2000, 4.

⁹² Glick 2005, xii-xiii; Gampel 1992, 16.

⁹³ Glick 2005, xii.

jizya-veroa vastaan saivat suojelua ja saivat myös harjoittaa kohtalaisen vapaasti omaa uskontoaan. Merkittävä yhteinen tekijä oli tässä kaiken kattavan uskonnollisuuden määrittämässä rinnakkaiselossa yhteinen näkemys yhdestä ainoasta Jumalasta, jonka keskiajan abrahamisten uskontojen edustajat tiesivät Menocalin mukaan olevan kaikille yhteisen.⁹⁴

5.2.1. Kontaktit akkulturaatioprosesseissa

Kulttuurien joutuessa kosketuksiin on olennaista, että ne alkavat olla vuorovaikutuksessa toistensa kanssa tavalla tai toisella. Kuten totesimme, Al-Andalusin islamilainen valtio oli kehittynyt monikulttuurisista aineksista. Islamilainen invaasio Iberian niemimaalle toi uuden ulottuvuuden kirjan kansojen lähtötilanteeseen, jossa visigoottien aikana juutalaisten asema oli epätasa-arvoinen ja heikko⁹⁵. Yleensä islamilaisissa maissa oli totuttu monikulttuurisuuteen ja monien uskontojen läsnäoloon. Tämän vuoksi al-Andalusin islamilaisen valtion suhtautuminen sen uusiin monikulttuurisiin asukkaisiin oli suhteellisen suvaitsevaista. Akkulturaatioprosesseissa ryhmien väliset kontaktit olivat maahantunkeutumisen seurauksena vähitellen vakiintuneet ja vaikuttaneet kulttuurien uudelleen sosiaalistumisen seurauksena al-Andalusin etnis-uskonnollisen yhteiskunnan kehittymiseen.

Akkulturaatioprosesseissa sekä enemmistö että vähemmistö vaikuttivat toisiinsa, enemmistön usein ollessa vahvempi vaikuttaja, mikä tässä tilanteessa näkyi muun muassa kristittyjen voimakkaana arabisoitumisena ja vapaaehtoisina kääntymisinä vallitsevan kulttuurin uskontoon. Kulta-ajalla al-Andalusissa etnis-uskonnollisten ryhmien kontaktit, keskinäinen kulttuurinen vaikuttaminen ja vastavuoroinen kanssakäyminen sai valtavat mittasuhteet yhteiskunnan kehittyessä ja ”sivistyessä”. Kauan kestävässä pluralistisissa suhteissa tarvitaan Glickin ja Pi-Sunyerin mukaan myös akkulturaatioprosesseissa yhteisiä sopimuksia ja kaikkien osapuolten tunnustamia sääntöjä. Pelkkä kulttuurisen sisällön vaihto ei ole riittävää.⁹⁶ Glick ja Pi-Sunyer toteavatkin muutoksen tapahtuvan juuri sen yhteiskunnan ehdoilla ja juuri sillä aikakaudella, kulttuurien kuitenkin muuttuessa koko ajan:

⁹⁴ Ks. Glick 2005, xii-xiii; Cohen 2009, 60; Cohen 2013, 35; Catlos ja Novikoff 2018, 503; Menocal 2000, 2.

⁹⁵ Mm Ashtor 1973, 11; Gampel 1992, 14-15.

⁹⁶ Glick ja Pi-Sunyer 1969, 141.

While change itself is normative, the rate of change varies greatly from society to society and from one period to another in any given society. [...]. Culture is never in a 'steady state'. It is always a system with multiple feed-backs [...].⁹⁷

Jo uskontojen kehkeytymisen aikoihin abrahamiset uskonnot olivat kiinteässä yhteydessä toisiinsa, kun nämä etnis-uskonnolliset ryhmät asuivat rinnakkain Lähi-idässä. Mutta myöhemmin, ne ovat olleet *naapureita*⁹⁸ vain tietyillä alueilla tietynä aikoina, kuten Nirenberg asian ilmaisee⁹⁹. Eräs näistä aikakausista ja paikoista oli Iberian niemimaa keskiajalla. Abrahamiset uskonnot ovat olleet aina kontaktissa ja ne kehittyivät alusta saakka vuorovaikutuksessa toistensa kanssa, asuivatpa sitten konkreettisesti *naapuruksina*, tai vain tekstiensä kautta. Glickin mukaan al-Andalusissa kaikki käsittivät etnisyyden olevan suhteessa siihen uskontoon mihin kuului, eli etnisyyden ymmärrettiin suhteessa uskonnolliseen kuulumiseen. Näin uskonto kieltoutui myös ryhmien välisiin akkulturaatioprosesseihin ja kulttuuriseen diffuusion.¹⁰⁰

Koska al-Andalusin kulttuurien kohtaamisessa ja kontakteissa hyväksyttiin kulttuurien moninaisuus, avautui mahdollisuus pluralismille ja *convivencialle*, etnosentrismille ja assimilaation sijaan. Silti assimilaation pelko oli sekin todellinen osa Iberian niemimaalla akkulturaatiota. Tästä näkyvänä esimerkkinä oli juutalaisten ja kristittyjen voimakas sulautuminen arabialaiseen kulttuuriin. Arabialaisesta kulttuurista he omaksuivat varsinkin kielen, kulttuurin ja monenlaisia tapoja. Akkulturaation ja assimilaation tasot vaihtelivat Iberian niemimaalla riippuen monista seikoista, kuten konteksteista, aikakaudesta, paikasta ja myös yhteiskunnan tilasta. Edelleen monikulttuuriseen suvaitsevaisuuteen vaikutti se, mikä aiemminkin tuli ilmi, että muslimit eivät pyrkineetkään saavuttamaan uskonnollista yhtenäisyyttä, koska tarvitsivat juutalaisia ja kristittyjä avukseen hallinnon ylläpitämiseen.¹⁰¹

5.2.2. Pluralismi al-Andalusin kontakteissa

Islamilaisen valtion pluralismin ydin löytyy Koraanista. Dhimma-järjestelmä perustuu Koraaniin ja siinä vaadittiin myös dhimmien hyvää kohtelua. Koraanissa

⁹⁷ Glick ja Pi-Sunyer 1969, 139.

⁹⁸ *Neighborhoodliness – naapuruus* on Nirenbergin (2014) käyttämä termi juutalaisten, kristittyjen ja muslimien läheisistä kontakteista, olivatpa sitten konkreettisia kontakteja tai kontakteja tekstien välityksellä.

⁹⁹ Ks. Nirenberg 2016, 6; Safran 2015, 8.

¹⁰⁰ Glick 2005, 185.

¹⁰¹ Ks. Castro 1985, 54; Ashtor 1973, 15-23; Baxter Wolf 2000, 4.

myös kiellettiin kirjan kansojen pakkokäännätyttäminen. *Dhimma*-järjestelmää määriteltiin sopimuksissa, mutta se mahdollisti kirjan kansojen kohtuullisen turvallisen ja suhteellisen vapaan elämän omissa itsenäisissä yhteisöissään. Monimuotoisuus oli suvaittua.¹⁰² Varsinaisesta suvaitsemisesta nykyajan mittapuun mukaan ei ollut kyse, sillä sellaista suvaitsemista ei pidetty keskiajalla hyveenä. *Dhimmien* sallittiin harjoittaa uskontoaan vapaasti ja osallistua talouden pyörittämiseen ja muuhun sosiaaliseen kanssakäymiseen, kunhan vain toimivat sopimusten puitteissa alamaisuutta osoittaen ja islamia kunnioittaen, pysyen samalla omalla hierarkkisesti määritellyllä paikallaan yhteiskunnassa.

Pluralismi, se että erilaiset etniset ja uskonnolliset yhteisöt elivät ja toimivat toisiaan arvostaen yhdessä, näyttäytyi al-Andalusissa monimuotoisina ja monita-soisina yhteisöjen kontakteina. Al-Andalusissa pluralismiin vaikutti myös eri etnis-uskonnollisten ryhmien monenlaiset taustat, jotka toisaalta myös yhdistivät eri ryhmiä. Al-Andalusin muslimit olivat itsessään jo hyvin erilaista alkuperää, sillä yleisesti ensimmäisinä saapuneet berberit olivat paimentolaisia, jotka tulivat Pohjois-Afrikasta ja arabit, al-Andalusin eliitti, Lähi-idästä. Myöhemmässä vaiheessa islamiin kääntyi alkuperäisiä Iberian niemimaan juutalaisia ja kristittyjä. Näin al-Andalusin *dhimmit* eivät siten etnisesti juurikaan eronneet kääntyneistä *naapureistaan*. Lisäksi al-Andalusin kristityt arabisoituivat tavoiltaan.¹⁰³

Menocalinkaan mukaan *dhimmit* eivät olleet etnisesti juuri erilaisia kuin kääntyneet *naapurinsa*. Ja erot pienenivät entisestään kääntymättömien juutalaisten ja kristittyjen arabisoituessa lyhyessä ajassa. Arabisoituneet juutalaiset ja kristityt hyväksyivät arvojen ja kulttuurin ristiriitaisuuden. Menocal kirjoittaa erään kirkonmiehen katkerahkon tilityksen kulttuurin tilasta:

The al-Andalusian Christians were even called the Mozarabs [...] and there is a wonderful Latin lamentation from Alvarus, a ninth-century churchman of Córdoba, complaining that young Christian men can barely write decent letters in Latin, but are so in love with Arabic poetry that they can recite it better than Muslims themselves.¹⁰⁴

Pluralistisessa yhteiskunnassa kehittyi kyky uskonnolliseen pluralismiin, kun kaikkien uskontoja pidetään totena. Tähän al-Andalusissa päästiin yhteisten tekijöiden monoteismin ja abrahamisten juurien avatessa tien juutalaisuuden ja kristinuskon hyväksymiselle. Cohen toteaa, että al-Andalusin uskonnolliseen pluralismiin

¹⁰² Cohen 2009, 57; Cohen 2013, 33.

¹⁰³ Ks. muun muassa Menocal 2000, 6; Glick 2005, 184.

¹⁰⁴ Menocal 2000, 6.

vaikutti sekin, että islamilaiset valtiot jo Lähi-idässä olivat olleet hyvin monimuotoisia ja tottuneet pitkän ajan kuluessa erilaisten etnisten ja uskonnollisten ryhmien läsnäoloon¹⁰⁵. Al-Andalusissa eri etnis-uskonnolliset ryhmät saivat pitää uskontonsa ja uskonnolliset järjestelmänsä toimiessaan *dhimmi*-sopimusten mukaisesti.

Al-Andalusin uskonnollinen pluralismi näkyi siinä, että erilaiset uskonnolliset ryhmät elivät rinnakkain kunnioittaen toistensa uskontoja ja jossain määrin hyväksyenkin ne, vaikka toisaalta vain oma uskonto olikin ainoa oikea. Etnis-uskonnolliset ryhmät elivät toisinaan myös ihan fyysisesti *naapuruksina*, sillä al-Andalusissa niitä ei eristetty pakolla omille asuinalueille. Usein asuttaessa vapaaehtoisesti omilla alueilla syynä oli, että haluttiin varmistaa erillisyys ja siten oman uskonnon ja uskonnollisen identiteetin säilyminen.

5.2.3. Dialogi kontaktina

Etnis-uskonnolliset ryhmät olivat jatkuviissa sosio-kulttuurisissa kontakteissa kaikilla elämän alueilla. Dialogi oli yksi kontaktissa ja vuorovaikutuksessa olemisen muoto. Useat tutkijat, kuten esimerkiksi Cohen ja Novikoff, puhuvat dialogista Iberian nimimaan etnis-uskonnollisten ryhmien välisessä vuorovaikutuksessa, vaikka keskiaikainen dialogi olikin jotakin muuta kuin mitä dialogilla tänä päivänä ymmärretään. Dialogi keskiajalla kuvaa kaikenlaisia väittelyitä, neuvotteluita ja diskurssia, joissa keskustelemalla määritellään ja selvitetään ryhmien välisiä etnis-uskonnollisia tai sosio-kulttuurisia suhteita. Dialogilla, joka liittyi uskonnolliseen olemiseen, oli ihan oma sijansa kolmen abrahamisen uskonnon kehittymisessä ja etnis-uskonnollisten ryhmien välisessään vuorovaikutuksessa.

Catlosin ja Novikoffin mukaan uskonnollisia erimielisyyksiä ratkottiin käymällä dialogia. Sen avulla pyrittiin usein todistamaan oman uskonnon paremmuutta suhteessa 'toisen' uskontoon tai todistamaan oma uskonto oikeaksi ja 'toisen' uskonto vääräksi, sillä uskonnot olivat eksklusiivisia.¹⁰⁶ Usein dialogi ei al-Andalusissa ja Iberian kristityissä kuningaskunnissa ollut vain kahden välistä vaan dialogista¹⁰⁷, sillä dialogiin osallistuikin kolme tahoa, juutalaiset, kristityt ja muslimit. Kahden välisissä kiistoissa kolmas saattoi myös toimia välittäjänä, kuten esimerkiksi Nirenbergin mukaan seuraavassa:

¹⁰⁵ Cohen 2005, 30.

¹⁰⁶ Ks. Catlos ja Novikoff 2018, 504-505.

¹⁰⁷ Ks. Swidler (92/93) käyttää tämän päivän juutalaisten kristittyjen ja muslimien kolmen välistä dialogista dialogi-käsitettä; Nirenberg 2002, 22.

When we talk of "Muslim-Jewish relations," we tend to assume that we are talking of an autonomous dialogue between two religious communities. For particular times and places this assumption may be justified. But in many cases, this way of posing the problem is misleading, for often the third voice intrudes in the Jewish-Muslim dialogue: that of Christianity and Christendom.

The importance of including Christianity in the dialogue, however, becomes most obvious in contexts, where Christian, and not Muslim, law structured Muslim-Jewish interaction. [...] The conquest of larger parts of Muslim Spain by Christians armies created what might be called the first Muslim Diaspora. For the first time, sizeable populations of Muslims lived in lands where Islamic law did not reign supreme. [...], but the most important [consequence] one [...] is that it uncovered a much more competitive world of Muslim-Jewish relations, [...].

[...]. And although that Muslims had been conquered by Christians and not by Jews, they sometimes found powerful Jews mediating between themselves and their Christian overlords.¹⁰⁸

Dialogi kuului olennaisena osana keskusteluun juridisista asioista, sekä omana sisäisenä asioiden selvittämisenä kuin myös eri uskontojen lakitraditioiden välisinä. Vaikka islamilainen laki oli valtion laki, se oli myös uskonnon laki, sillä niitä ei erotettu toisistaan. *Dhimma*-järjestelmän vuoksi uskonnoilla oli oikeus hoitaa oman uskonnollisen yhteisönsä asiat itsehallinnollisesti, minkä vuoksi islamilaisessa valtiossa nousi erilaisia lakitraditioihin liittyviä kysymyksiä, joista käytiin dialogia. Näissä lakidiskursseissa pohdittiin monenlaisia sosiaaliseen elämään ja eri ryhmien välisiin suhteisiin liittyviä kysymyksiä. Safranin mukaan yhtenä diskurssin aiheena olivat muun muassa kysymykset eri etnis-uskonnollisten ryhmien välisiin avioliittoihiin liittyvistä laillisuuden kysymyksistä:

Interfaith marriage and conversion generated social differentiation and the multiplication of close and legally complicated relationships between individual Muslims and individual dhimmis. Such relationships intensified legal discourse about a range of related topics, and differences of opinion accommodated many of these relationships. The importance of social practice in the shaping of legal opinion is evident in masa'il in which jurists invoked Qur'anic verses of separation but, through the casuistry of exception making, accommodated close social relationships.¹⁰⁹

Islam ja juutalaisuus olivat lakiuskontoja ja myös kristityillä oli omat lakikoodeksinsa. Dialogi oli pitkälti poleemista ja varsinkin tekstitraditioissa on käytetty paljon poleemisia kirjoituksia aivan uskontojen kehkeytymisestä lähtien myös siellä, missä kolme kansaa eivät varsinaisesti koskaan asuneet rinnakkain. Varhain

¹⁰⁸ Nirenberg 2002, 22-23, 24.

¹⁰⁹ Safran 2015, 216.

syntyntä yhteyttä jatkettiin näiden poleemisten kirjoitusten välityksellä. Myös älyllisiä kiistoja selviteltiin käymällä dialogia.¹¹⁰

Useat tutkijat puhuvat poleemisten kirjoitusten merkityksestä kolmen kirjan kansan uskontojen kehittämisessä ja heidän välisissään suhteissa. Jo uskontojen kehkeytymisen aikoihin ne olivat kiinteässä yhteydessä toisiinsa, mutta myöhemmin ne ovat olleet *naapureita* vain tietyillä alueilla tiettyinä aikoina, kuten Iberian niemimaalla keskiajalla. Silti, vaikka ne olivat erillään, kehittyminen tapahtui vuorovaikutuksessa. Poleemiset kirjoitukset olivat hyvin tavallisia ja niiden kautta käytiin laajaa dialogia uskontojen teologioista ja uskontojen ja uskovien välisistä suhteista. Omaa uskoa tuotettiin ajattelemalla toisten uskontojen kanssa ja niiden kautta. Yhteisöt ja yksilöt olivat merkittävässä kontakteissa toistensa kanssa määrittellen itseään suhteessa toisiinsa usein dialogin välityksellä omaksuen arvoja, tapoja ja oppeja. Yhteinen kehittyminen näkyi myös uskontojen kirjoituksissa. Dialogia käytiin uskontojen välillä sekä toisten uskontojen ymmärtämiseksi että niistä erotautumiseksi. Samalla sen avulla peilattiin *naapureiden* uskontoja omaan. Tarkasteltiin ja määriteltiin läheisyyttä ja etäisyyttä sekä tutkittiin kaiken vaikutuksia *naapuruuteen*.¹¹¹

Dialogin kautta kyettiin sellaiseen uskonnolliseen yhteistoimintaan, josta on kyetty sopimaan sekä uskonnon sisällä että vuorovaikutuksessa toisiin uskontoihin. Toisinaan Iberian niemimaan uskonnolliset yhteisöt käyttivät yhteisiä tiloja jumaan palveluun. Esimerkiksi St. Vincentin kirkko oli Safranin mukaan yhteisessä käytössä muslimien kanssa, kunnes sen paikalle rakennettiin moskeija. Lovat ja Crotty viittaavat aikaisempiin tutkijoihin ja kertovat Iberian kristityissä kuningaskunnissa kolmen uskonnollisen ryhmän osallistuneen toistensa uskonnollisiin rituaaleihin:

So it was that, in Toledo at least, the three religions allowed their adherents to share in religious rituals that were vital to the life of the traditions. Jews sponsored Christian baptisms and Christians reciprocated at circumcisions. (Castro 1972, p. xxix) Christians brought Muslim friends to the celebration of the Mass, and Muslim musicians played in Christian churches. (Flecher 1992, p. 66)¹¹²

Al-Andalusissa tapahtui myös tunnustuksellista toimintaa eri uskontojen välillä. Wasserstrom toteaaikin älyköillä olleen tunnustuksellisia piirejä, joissa tutkittiin

¹¹⁰ Ks. Catlos ja Novikoff 2018, 504, 506; Safran 2015, 7, 215-216. Safran puhuu neuvotteluista ja diskurssista.

¹¹¹ Ks. Nirenberg 2016, 6; Safran 2015, 8; Lindqvist, 2010; Hämeen-Anttila 2003, 16-23.

¹¹² Lovat ja Crotty 2015, 112-113.

pyhiä tekstejä, opetettiin ja opiskeltiin toisten uskonnollisia, etenkin mystisiä, traditioita.¹¹³ Uskontojen välinen tunnustuksellisuus ei kuitenkaan ollut kovin suoraviivaista, vaan yhtä monimutkaista ja oman aikakautensa käsitysten vankina kuin kaikki muukin,¹¹⁴ Wasserstömin sanoin:

My focus rests on intellectuals who were, one might say, interconfessional despite themselves. Specifically, it was through the shared passion for certain intellectual subsystems [...] that intercourse between Spanish Jews and Muslims flourished. [...] Spanish emigrants who shipped a propensity for convivencia with them [...] and who maintained such characteristically Spanish conversations abroad. The resulting interactions were sufficiently extensive, I think, to allow us to speak of interconfessional circles of Spanish intellectuals.¹¹⁵

Välimeren alueella yhteiskunnat olivat laajemminkin pluralistisia, multietnisiä ja -tunnustuksellisia noina aikoina¹¹⁶. Toisaalta tunnustuksellisissa piireissä käytiin dialogia, jonka avulla niissä myös opiskeltiin toinen toistensa uskontoja. Kaikesta huolimatta dialogin kautta jaettiin ideoita ja asioita sekä käytiin keskustelua myös tiedon käsityksistä, käännöksistä, tieteestä ja tämä edisti kaiken muotoista kehittymistä yhteiskunnassa. Näin Wasserstrom kirjoittaa:

Once overridden, and learning occurred, the ostensible polemicist inwardly could be “turned,” could take on the images, motifs, approaches, of the nominal enemy. Through contacts cultivated in these circles, information, translations, books, but most importantly, living dialogue on matters of the mind, moved from Muslim to Jew, Jew to Muslim. [...] By the end of the thirteenth century, [...] the revolutions identified with Maimonides and (differently) with Ibn ‘Arabi cleaved a kind of caesura in time.¹¹⁷

5.2.4. *Convivencia*

Al-Andalusissa akkulturaatioprosessit lähtivät oikeaan suuntaan. Siellä monien yhteisten ja yhdessä jaettujen arvojen *sateenvarjo* muodosti monikulttuurisen yhteiskunnan. Monikulttuurista ja monimuotoista yhteiskuntaa voidaan sanoa pluralistiseksi yhteiskunnaksi. Al-Andalusissa vallitsi myös uskonnollinen pluralismi, joka näkyi muun muassa siinä, että erilaiset uskonnolliset ryhmät elivät rinnakkain toistensa uskontoja kunnioittaen ja jossain määrin ne hyväksyen. Tässä on perusta sille, että yhteiskuntaan saattoi muotoutua *convivencia*. Yhteiskunnassa täytyy täytyä vielä tietyt perusvalmiudet, poliittinen vakaus ja taloudellinen turvallisuus, että

¹¹³ Ks. Safran 2015, 3, 84; Wasserstrom 2000, 69-70.

¹¹⁴ Vrt. suvaitsevaisuus, dialogi.

¹¹⁵ Wasserstrom 2000, 69.

¹¹⁶ Catlos ja Novikoff 2018, 503.

¹¹⁷ Wasserstrom 2000, 78.

convivencia mahdollistuu¹¹⁸. Tämä pluralistinen monikulttuurinen perusta, taloudellinen vauraus ja siihen liittynyt poliittinen vakaus antoivat al-Andalusin *convivencialle* sen mahdollisuuden.

Nämä edellytykset täyttyivät Córdobassa 900-luvulla. Vaikka 'Abd al-Rahman III oli sotalais ja vahva kalifi, hän, Gampelin mukaan, isänsä lailla halusi etnis-uskonnollista rauhanomaista rinnakkaiseloä. Hän oli myös siihen maailman aikaan suvaitsevainen ja kulttuuria ja tiedettä arvostava johtaja, jonka intohimona oli rakentaa kalifaatistaan sivistynyt ja loisteliäs valtakunta. Siitä alkoi merkittävä yhteiskunnallinen kehitys, jonka aikana tieteiden ja taiteiden edistyminen saavutti suurenmoiset mittasuhteet. Varsinkin Córdobassa vallitsi intellektuaalisesti rikas ja rauhallinen aikakausi, kulta-aika.¹¹⁹ Kaikesta tästä huolimatta kalifaatin rajamailla käytiin jatkuvia taisteluja niin kristittyjen kuningaskuntien kanssa kuin myös hallitsijaväestön eri heimojen välillä. Menocal kuitenkin toteaa, että kaikkialla al-Andalusissa, ei vain Córdobassa, vallitsi *intellektuaalinen ja materiaallinen* vauraus:

In the end, it would be al-Andalus's vast intellectual wealth, inseparable from its prosperity in the material realm, that made it the "ornament of the world"¹²⁰.

Kun etnis-uskonnolliset ryhmät saivat olla melko vapaasti kanssakäymisessä toisensa kanssa, eikä heitä pakotettu omille asuinalueilleen, nämä ryhmät elivät toisinaan ihan fyysisestikin *naapuruksina*. Heitä ei eristetty sosio-kulttuurisesti tai taloudellisesti ja näin elettiin pääsääntöisesti rauhanomaisesti rinnakkain. Tähän kyettiin siksi, että juutalaiset ja kristityt hyväksyivät al-Andalusin kulttuuriset arvot ja ne jaettiin, ja että kulttuureilla oli yhteistä taustaa uskonnoissa ja perusta myös antiikin filosofioissa. Sosio-kulttuurisesti kontakteja oli yhteisen tekemisen puitteissa paljon. Yhteistä toimintaa tapahtui niin akateemisella tasolla kuin kulttuurissa, taloudessa ja sosiaalisissa suhteissa, jopa jossain määrin poliittisella kentällä ja uskonnossa. Safranin mukaan nämä rinnakkaiselon kontekstit, etenkin dynaamisen vuorovaikutus, transkulturaatio ja kääntäminen, jatkuivat vuosisatoja¹²¹.

Al-Andalusin kalifaatissa *dhimmeillä* oli oikeus harjoittaa vapaasti taloudellista toimintaa ja siksi heidän roolinsa taloudessa oli merkittävä. Koska taloudellinen vapaus koski kaikkia, se teki kalifaatista vauraan. Menocal argumentoi,

¹¹⁸ Lovat ja Crotty 2015, 114.

¹¹⁹ Gampel 1992, 15.

¹²⁰ Menocal 2002, 33. Menocalin (2002) *Ornament of the World* -kirjaa on arvosteltu sen tarkoitushakuisesta kirjallisuuden valinnasta ja liian ruusuisen kuvan antamisesta al-Andalusin suvaitsevaisuudesta (kts. Akasoy 2010; Baxter Wolf 2007; Novikoff 2005, 8-9).

¹²¹ Safran 2015, 8.

että juutalaisyhteisöjen poliittinen, taloudellinen ja sosiaalinen hyvinvointi johtui al-Andalusin suurpiirteisestä *dhimmi*-tulkinnasta. Kanssakäyminen oli vapaata kaikilla alueilla erilaisista nöyryyttävistä ja syrjivistä sopimuksista huolimatta ja hallitsijat myös antoivat siunauksensa sille, että sopimuksia katsottiin läpi sormien. Ainoastaan räikeissä hallitsevan ryhmän tai uskonnon loukkauksissa, tai kuten Cohen toteaa, hurskaiden uskonnollisten johtajien yllyttäessä hallitsijoita hajottamaan *dhimman*, kun esimerkiksi 'Umarin sopimuksen¹²² sääntöjä ei noudatettu. Tällaisesta järjestelmän hajoamisesta saivat usein alkunsa kalifaatissa poikkeukselliset vainot kulta-ajallakin.¹²³

Rauhanomaisessa rinnakkaiselossa oli siis kuitenkin otettava huomioon ajoittaiset vainot ja väkivaltaisuudet, joita kaikesta huolimatta tapahtui. Kun poliittinen vakaus myöhemmin häiriintyi ja kalifaatti hajosi, pienten taifa-kuningaskuntien levottomat poliittiset olot ja taloudellinen epävakaus eivät enää kannatelleet *convivenciaa*:

Whatever the nature of the *convivencia* during the period of the taifa kingdoms, it was always tenuous and at best enjoyed only by a tiny elite.¹²⁴

Pitkäaikainen vakaa *convivencia* romahti. *Convivencian* kestosta ollaan montaa mieltä, jotkut tukijat kertovat sen kestäneen useita satoja vuosia, toiset taas ovat sitä mieltä, että sitä kesti vain joitakin kymmeniä vuosia 'Abd al-Rahman III:n hallituskaudella.¹²⁵

Kirjan kansojen kontaktit olivat moniulotteisia. Meyersonin mukaan etnis-uskonnolliset ryhmät olivat monimutkaisissa keskinäisen riippuvuuden verkostoissa niin taloudellisissa kuin intellektuaalisissakin suhteissa. Toisaalta jos jouduttiin liian läheisiin suhteisiin, oli vaarana oman kulttuurin tai uskonnon häviäminen, mitä hallinnon ja uskontojen johtaja halusivat välttää kaikin keinoin.¹²⁶ Kun kontaktit olivat liian läheiset tuli tarpeelliseksi alkaa määrittelemään kontakteihin rajoja niin, että oma kulttuuri ja uskonto säilyisivät ja kyettäisiin säilyttämään oma uskonnollinen identiteetti. Mutta sitä ennen on tärkeää määritellä arvoja, sillä ne vaikuttivat siihen, millaisena vuorovaikutus ja *convivencia* nähtiin, miten kontaktit säilyivät tai estyivät.

¹²² Pact of 'Umar – Umarin sopimus määritteli *dhimmi*ien asemaa, se oli nöyryyttävä ja syrjivä, mutta kulta-ajalla sen noudattamista ei valvottu niin tarkasti, kts. Cohen 1999; Safran 2015, 10-17.

¹²³ Ks. Glick 1992, 5; Glick 2005, 184; Cohen 2013, 33; Menocal 2000, 7; Menocal 2002, 33.

¹²⁴ Gampel 1992, 20.

¹²⁵ Ks. Nirenberg 1998, 9, 127; Soifer 2009, 22; Gampel 1992, 11; Glick 2005, 185.

¹²⁶ Meyerson 2000, xiii-xiv, xvi,

5.3. Al-Andalusin arvojen verkosto

Kulttuurien väliset muutokset tapahtuvat akkulturaatioprosesseissa. Akkulturaatioprosesseissa yhteisöjen oli määriteltävä arvoja kyetäkseen elämään yhdessä. Lovatin ja Crottyn mukaan kulttuuriset ja uskonnolliset arvot avautuivat *sateenvarjon* lailla al-Andalusin etnis-uskonnollisten ryhmien ylle yhteisten, jaettujen ja säilytettyjen arvojen kaarena. He toteavat, että tapahtuakseen *convivencia* vaatii yhteiskunnalta tietyt perusvalmiudet, jotka toteutuivat al-Andalusissa esimerkiksi 'Abd al-Rahman III valtakaudella. Hänen hallitusaikanaan Iberian nimimaan islamilaisessa al-Andalusissa oli hyvin edistyksellisiä keskuksia, missä tapahtui kehitystä niin tiedeessä, taiteessa, taloudessa, maatalousteknologiassa kuin monella muulla alalla. Valtakunnan hallitsijan arvona oli sivistys ja edistys.¹²⁷

By employing new scientific methods of irrigation, an advanced agricultural economic sector was set up, spreading out from Córdoba to other parts. As a result, al-Andalus excelled not only in agricultural technology, in silver and leather work and in engineering but also in art and literature, mathematics and science, history and philosophy.

Thus, on the one side, the buildings comprising not only the Mosque at Cordoba, but also the Giralda and the Alcazar at Seville and the Alhambra of Granada, had virtually no parallels in Europe as far as the quality of the art and architecture were concerned. At the same time, Cordoba attracted philosophers and scientists and became the centre of intellectual life in Europe.¹²⁸

Lovatin ja Crottyn mukaan al-Andalusissa vallitsi vakauden ja turvallisuuden aika-kausi ja sen seurauksena alkoi kulttuuristen arvojen jakaminen kiinnostaa. Monikulttuurisessa islamilaisessa yhteiskunnassa alettiin määrittää yhteisiä arvoja. *Convivencian* rakentava vastavuoroisuus näkyi kaikkien kolmen etnis-uskonnollisen ryhmän ollessa keskenään monimuotoisessa vuorovaikutuksessa.¹²⁹ Kontaktit toimivat verkostoituneina, kuten Meryersonin mukaan jo todettiin, ja ne verkostoituvat syklisesti muslimien – juutalaisten, juutalaisten – kristittyjen, kristittyjen - muslimien välisinä niin, että kontakteja oli kaikkien ryhmien välillä yhdessä tai kahden välisinä.

Arvoja määriteltiin monin tavoin myös dialogisissa keskusteluissa, väittelyissä ja neuvotteluissa. Määritellyt tai sovitut arvot jaetaan

¹²⁷ Lovat ja Crotty 2015, 114; Gampel 1992, 15; Menocal 2002.

¹²⁸ Lovat ja Crotty 2015, 105.

¹²⁹ Lovat ja Crotty 2015, 114.

akkulturaatioprosesseissa, ja koska yhteisöjen arvoja jaetaan moneen suuntaan voi prosessia kutsua myös transkulturaatioksi¹³⁰. Pluralismi ja sitä seuraava *convivencia* tarvitsivat myös sellaista yhteistä arvoperustaa, mikä teki 'toisista' tutumpia ja näin helpotti kontakteja. Kun analysoin arvojen verkostoitumista kontaktien kautta akkulturaatioon, pluralismiin ja *convivenciaan* totesin, että dialogi oli al-Andalusissa eräs keino käsitellä niitä. Aineistostani hahmottui viisi eri tapaa, miten arvot jaettiin.

5.3.1. Jaetut ja säilytetyt, velvoittavat ja pakolliset arvot

Al-Andalusissa juutalaiset ja kristityt hyväksyivät arabien kulttuuriset arvot. Niistä tuli yhteisiä jaettu arvoja. Enemmistöltä valui enemmän arvoja vähemmistöille, mutta pluralistisessa yhteiskunnassa myös muiden, kuin hallitsijan arvot kelpaavat jaettaviksi ja ainakin niistä voidaan käydä dialogia. Arvojen jakamisessa joko hyväksytään toisen osapuolen arvokäsityksiä, tai muokataan uusia yhteisiä arvoja. Al-Andalusissa myös vapaaehtoisilla kääntymisillä useimmiten islamiin oli suuri merkitys kulttuurien koheesion saavuttamisessa. Al-Andalusissa juutalaiset ja kristityt hyväksyivät al-Andalusin kulttuuriset arvot ja kielen, minkä seurauksena jaettiin myös monipuolinen yhteinen ja tärkeäksi koettu kiinnostus tieteeseen ja taiteeseen. Seuraavassa muutama esimerkki siitä, miten al-Andalusissa jaetut kulttuuriset arvot näyttäytyivät Glickin mukaan:

The crystallization of a distinctively Andalusí Islamic culture was ultimately dependent upon the process of conversion. As a progressively higher proportion of the population became Muslim, institutions and activities of Islamic orientation came to dominate the culture.

[...] religious networks at home [in al-Andalus] became thick enough to supply high-quality teacher; the emergence of Andalusí scientific school in the eleventh century; [...] – all of these are indicative of growing cultural cohesion and of the elaboration of self-perpetuating cultural norms.

[...] two distinct, although related, phenomena: the progressive Arabization of the population, a process not completed until the thirteenth century, and the emergence of a standard, colloquial Spanish Arabic as a distinctive dialect within the Arabic-speaking world. This last process was completed by the tenth century.

[...] the transmission of science, the pivotal role of Jews in the process of cultural exchange. Jews were frequently bicultural or tricultural and moved between Arabic and Romance cultures with facility. [...]. Even highly Arabized Andalusí Jews were able to function in the romance language. Jewish poets like Yehuda ha-Levi wrote

¹³⁰ Glick ja Pi-Sunyer 1969, 140.

Säilytettäviä arvoja olivat uskontoon, moraaliin ja perhekäsityksiin liittyvät arvot. Tällaisista omista arvoista ei haluttu luopua. Uskonto oli Glickin mukaan tärkein erottava tekijä ja sen myös haluttiin pysyvän sellaisena. Siksi pidettiin tärkeänä, että pysyttiin uskollisena omalle alkuperäiselle uskonnolle. Omasta uskonnosta pois kääntyminen ei ollut sallittua, mutta omaan uskontoon kyllä otettiin käännynnäisiä.¹³² Omia arvoja voitiin jakaa tai olla jakamatta, sillä oli myös arvoja, jotka haluttiin pitää vain oman ryhmän sisällä. Vaikka arabiaa puhuttiin kaikissa ryhmissä, oman kielen säilyttämistä pidettiin tärkeänä, samoin perheiden tapoja ja moraalisia normeja. Kielten ei kuitenkaan haluttu muodostavan esteitä vuorovaikutukselle monikielisessä ympäristössä, siksi kielitaitoa arvostettiin. Glick ilmaisee asian näin:

In the ethnically plural societies of the peninsula, linguistic differences were accepted as a part of the cultural landscape and accommodations easily made to minimize their role as barriers to communication, whether in politics or in the marketplace (for example, the generalized bilingualism of merchants; specialized officials who served as translators, scribes, and diplomats).

Al-Andalusissa arvot saattoivat myös olla velvoittavia tai pakollisia. Uskonto oli määräävässä asemassa yhteiskunnassa ja sekä hallitsijan että alamaisten uskonnollisilla johtajilla oli valtaa. Oma uskonto voi velvoittaa sitoutumaan joihinkin arvoihin. Muslimeille esimerkiksi islamin dhimma-järjestelmän kunnioittaminen oli velvoittavaa. Pakollisten arvojen omaksuminen taas usein määrittyy hallitsijan arvoista ja niitä ei voi ainakaan julkisesti välttää. Esimerkiksi dhimma-järjestelmän kääntöpuoli, sen hyväksyminen, oli juutalaisille ja kristityille pakollista. He eivät voineet suoranaisesti vaikuttaa siihen, ainoastaan kieltäytyä sopimuksesta, mutta siitä olisi ollut niin huonot seuraukset, että se ei ollut todellinen vaihtoehto. Pakollisia arvoja esiintyy enemmän, jos enemmistöllä on pyrkimys sulauttaa vähemmistö.

5.3.2. Ydinarvot

Ydinarvot ovat perustavia yhteisiä jo olemassa olevia arvoja. Niiden etsiminen ja löytäminen tekee toisesta uskonnosta tutumman. Kun arvojen määrittämisen

¹³¹ Glick 2005, 353, 358, 360.

¹³² Glick 2005, 185.

prosesseissa oli löytynyt yhteisiä ydinarvoja, 'toisia' etnis-uskonnollisia ryhmiä oli helpompi hyväksyä ja suvaita, koska niistä oli tullut tutumpia. Yhteisten ydinarvojen löytyminen vähensi yhteisöjen välisiä eroja, sillä tutussa oli jotakin samaa kuin itsessä. Uskonnollinen kuuluminen oli tärkein etnisyyttä määrittävä tekijä al-Andalusissa. Keskiajalla, Glickin ja muidenkin tutkijoiden mukaan, al-Andalusissa kaikki käsittivät etnisyyden olevan suhteessa siihen uskontoon mihin kuului, eli etnisuus ymmärrettiin suhteessa uskonnolliseen kuulumiseen:

Medieval people, whether Christians, Muslims, or Jews, perceived ethnicity largely in terms of religious affiliation. In religiously heterogeneous societies, such as al-Andalus, or Castile (after 1085), religious minorities were perceived as ethnically differentiated units, no matter what the level of their general acculturation to dominant norms may have been.¹³³

Näin uskonto kietoutui myös ryhmien välisiin akkulturaatioprosesseihin ja kulttuuriseen diffuusioon.¹³⁴ Uskonnollisessa pluralismissa uskonnot itse löytävät näitä yhteisiä ydinarvoja. Al-Andalusissa ydinarvot liittyivät sekä uskontoon että kulttuuriin. Kolmen abrahamisen uskonnon yhteiset ydinarvot löytyivät abrahamisesta perustasta, monoteismistä ja antiikin hyveistä. Islamilaisen valtion pluralismin ydin ja arvot löytyvät Koraanista. Koraanissa kiellettiin kirjan kansojen pakkokäännytäminen. Dhimma-järjestelmää määriteltiin sopimuksissa, mutta sen ydin kirjan kansojen suojelemisesta nousee Koraanista. Se mahdollisti kirjan kansojen kohtuullisen turvallisen ja suhteellisen vapaan elämän omissa itsenäisissä yhteisöissään. Vaikka monimuotoisuus oli suvaittua, kyse ei ollut suvaitsevaisuudesta nykyisessä merkityksessä, sillä suvaitsevaisuus ei silloin ollut arvo sinänsä.¹³⁵

Näin al-Andalusin kolme etnis-uskonnollista ryhmää eivät olleet niinkään erilaisia, sillä niillä oli jo mainittuja yhteisiä ydinarvoja ja valtion sisällä elivät kristityt ja juutalaiset arabisoituivat ja omaksuivat arabikulttuurin ja -kielen, vaikka säilyttivät oman uskonsa. Koska näistä arvoista vallitsi yhteisymmärrys kaikkien ryhmien välillä, kyettiin elämään rinnakkain suhteellisen rauhallisesti ja yhteistoiminnallisesti, tavalla, jota toiset tutkijat kutsuvat *convivenciaksi*. Akkulturaation suunnalla ja arvojen määrittämisellä on siis suuri vaikutus monikulttuurisuuden, (uskonnollisen) pluralismin ja *convivencian* kehittymiseen. Mielestäni al-Andalusin ja myös Iberian kristittyjen valtioiden *convivenciassa* toimi Castron lanseeraaman

¹³³ Glick 2005, 185.

¹³⁴ Glick 2005, 185.

¹³⁵ Cohen 2009, 57; Cohen 2013, 33.

käsityksen mukainen *yhteen kytkeytyjen arvojen verkko*¹³⁶, joka on eräänlainen juutalaisten, kristittyjen ja muslimien arvojen verkostoituma.

5.4. Rajat ja identiteetit

Etnis-uskonnolliset ryhmät olivat tekemisissä keskenään kaikilla Iberian niemimaan alueilla kaikkina aikoina¹³⁷. Ja kuten aiemmin havaittiin, Iberian niemimaalla asuvien ryhmien nimitykset liittyivät ryhmien etniseen ja uskonnolliseen statukseen, joilla korostettiin ryhmien välisiä eroja ja samalla suojeltiin ryhmien erilaisuutta. Tämän korostamisen teki välttämättömäksi ryhmien välillä vallitseva jopa liiallinen tuttuus ja samankaltaisuus, joka johtui osittain saman tyyppisistä lähtökohdista, yhteisistä ydinarvoista ja tiiviistä rinnakkaiselosta. Nämä nimitykset määrittelivät osaltaan kanssakäymisen rajoja, ja niiden avulla identifioituminen johonkin ryhmään esti liiallista sopeutumista ja assimilaatiota. Moniarvoisessa yhteiskunnassa tämä oli mahdollista. Haluttiin pitää ryhmät erillään. Glick ja Pi-Sunyerkin toteavat, että jokainen kulttuuri muodostaa rajoja säilyttäviä mekanismeja suodattamaan ulkoisia vaikutteita:

Every culture erects a series of boundary-maintaining mechanisms [...] through which external stimuli are filtered.¹³⁸

Rajat toimivat al-Andalusissa vuorovaikutuksen säätelijöinä, sillä monimuotoiset kontaktit aiheuttivat monenlaisia tilanteita ja ongelmia. Kontaktien dynaamisuus näkyi myös sosiaalisen läheisyyden ja etäisyyden vaihteluna. Al-Andalusissa oli kausia, jolloin sosiaalista etäisyyttä otettiin rajoja rakentamalla. Liian läheisten suhteiden pelättiin aiheuttavan oman kulttuurin tai uskonnon sulautumisen. Tämän hallitsijat ja uskonnolliset johtajat, halusivat välttää kaikin keinoin. Kun *naapuriuskonnosta* tuli liian läheinen se alkoi viehättää enemmän ja saattoi vaikuttaa kääntymishaluihin. Uskonnolliset johtajat rajasivat oman yhteisönsä sisäisiä toimintoja.

Rajojen vetäminen saattoi vaikuttaa rauhanomaiseen rinnakkaiseloon levottomuutta tuovana prosessina, sillä toisinaan rajojen vetäminen aiheutti konflikteja.

¹³⁶ *Mesh of interconnected values* – Castron (1954, 31) käyttämä käsite, jota Baxter Wolf (2009, 73) lainaa selittäen Castron tarkoittavan juutalaisten, kristittyjen ja muslimien kulttuuristen elementtien ainutlaatuisista sekoittumista 1000-1300 -luvulla Iberian niemimaalla. Käsite kuvaa mielestäni hyvin sitä mitä olen tutkinut ja miltä *convivencia* näyttäytyy aineistoni perusteella.

¹³⁷ Remie Constable 2012, xxxi.

¹³⁸ Glick ja Pi-Sunyer 1969, 140.

Prosessi saattoi kulkea myös niin päin niin, että konfliktit aiheuttivat rajojen määrittelyä. Toisaalta rajojen määrittely ja selkeät rajat tuottivat *convivenciaa*, koska silloin jokainen etnis-uskonnollinen ryhmä tiesi oman paikkansa ja rauhanomainen rinnakkaiselo saattoi jatkua. Hierarkkisessa yhteiskunnassa yhteisöt haluttiin pitää omilla paikoillaan, sillä näin yhteiskunta säilytti vakauttaan. Rajat muokkasivat kontakteja. Catlos ja Novikoff määrittelevät dialogin tai väittelyn, kuten he tässä asian ilmaisevat, merkitystä rajojen määrittelyssä:

And while disputation at times fed discord, and may have encouraged of oppression or popular or official violence against ethnic, religious, or ideological outgroups, it also provided an outlet for anxieties that the threat of assimilation, conversion, or subversion generated in both dominant majorities and subordinate minorities. It helped to define and preserve the social boundaries that were essential to keeping each community in its place and providing multi-confessional societies with stability.¹³⁹

Rajat ja identiteetit verkostoituvat al-Andalusissa voimakkaasti keskenään. Rajojen muodostamisen avulla tuettiin ja ylläpidettiin omaa sosio-kulttuurista ja etnis-uskonnollista identiteettiä. Al-Andalusissa ja jossain määrin kristityissä kuningaskunnissa, joissa rinnakkaiselon katsotaan olleen *convivenciaa*¹⁴⁰, oli saman tyyppisiä ongelmia liiallisesta läheisyydestä. Läheisyyttä ja etäisyyttä 'toisista' säädeltiin rajojen avulla. Kun tullaan liian läheiseksi *naapureiksi*¹⁴¹, rajoja tiukennettiin ja niiden avulla haluttiin ottaa etäisyyttä liian tutuksi tulleista 'toisista'. Liiallinen tuttuus koettiin välillä vaarallisena ja liian läheinen piti etäännyttää jälleen 'toiseksi'¹⁴². Tämä systeemi toimi dynaamisesti ja muuttui tilanteiden, tarpeiden ja kontekstien mukaan. Samanlaisuus helpotti elämää ja toisten hyväksymistä, mutta eroja korostettiin silloin, kun tarvittiin etäisyyttä esimerkiksi oman identiteetin menettämisen pelon vuoksi. Tutkimuksessani aineistostani nousi esille neljä eri tyyppistä tapaa lähestyä rajojen määrittelyä.

5.4.1. Sovitut rajat

Rajoja muotoutuu tai niitä määritellään niin yksilöiden, ryhmien kuin yhteiskuntienkin välisissä kontakteissa dynaamisessa vuorovaikutuksessa ja usein dialogissa mutta myös erilaisissa konflikteissa, kuten edellä huomattiin. Cohenin mukaan

¹³⁹ Catlos ja Novikoff 2018, 504.

¹⁴⁰ Lovat ja Crotty 2015, 110, mm. Toledo 1085 lähtien.

¹⁴¹ Nirenberg 2016.

¹⁴² Meyerson 2000, xiii.

dhimmeillä oli sovittu kiinteä paikka sosiaalisessa ja uskonnollisessa hierarkiassa. Etnis-uskonnollinen monimuotoisuus tuotti pitkäkestoista pluralismia tässä islamilaisessa yhteiskunnassa.¹⁴³ Rajat selkeyttivät elämää ja kuten Gampel toteaa, *dhimmeillä* oli vapaus harjoittaa mitä tahansa ammattia, muuttaa ja liikkua vapaasti ja myös hoitaa itse oman uskonnollisen yhteisön asiat, kunhan muslimeja kunnioitettiin johtajina, eikä heidän asemaansa uhattu¹⁴⁴. Kirjan kansat hyväksyivät sopimusten rajoituksia, sillä ne toivat turvallisuutta ja vaikuttivat uskonnollisen identiteetin säilyttämiseen erillisenä, koska Koraanin sanoman perusteella omaa uskontoa sai harjoittaa vapaasti ja pakkokäännytyksiä ei sallittu. Samalla ne olivat tasapuolisia kaikille vähemmistöille ja tuottivat siksi vähemmän 'toiseutta'.¹⁴⁵

Eräällä tavalla sovittuja rajoja, tai ainakin Cohenin mukaan kaikkien hyväksymiä rajoja olivat keskiajalla normaaleina ilmiöinä tunnetut asiat, kuten monoteistien oikeus vainota muita uskontoja, sillä sen oikeutti jumalallinen laki, joka myös velvoitti vainoihin lain toteutumiseksi. Vainot olivat suvaitsemattomuutta, joka koettiin normaalina ja kaikkien hyväksymänä:

In the Middle Ages, the persecutor rarely considered violent assault on members of another faith "persecution". The persecutor believed that he was implementing the law – usually a law said to have divine origins – or that he was fulfilling the unspoken wish of God. In montheistic religions – which, by nature, are exclusive – persecution overwhelmingly was justified by the claim that the persecutor was doing the work of a supreme being who demanded unquestioning belief and the absolute punishment of unbelievers.¹⁴⁶

5.4.2. Rajoittavat rajat

Myös rajoittavat rajat toimivat rajoja säilyttävänä mekanismina. Vaikka erilaiset sosiaalista ja uskonnollista käyttäytymistä määrittelevät sopimukset¹⁴⁷ rajoittivat ihmisten elämää al-Andalusissa, kaikki myös hyötyivät näiden sopimusten olemassaolosta. Al-Andalus oli hierarkkinen yhteiskunta, ja kun rajoilla pidettiin hallitsijat ja alamaiset omilla paikoillaan hierarkiassa, sosiaalinen järjestys säilyi¹⁴⁸. Sillä, kun kaikki tiesivät oman paikkansa hierarkkisessa yhteiskunnassa, se myös ylläpiti vakautta, joka mahdollisti *convivenciaa*. Dhimmi-status takasi kirjan kansoille

¹⁴³ Cohen 2005, 30.

¹⁴⁴ Gampel 1992, 14-15.

¹⁴⁵ Cohen 2013, 33.

¹⁴⁶ Cohen 2008, 162.

¹⁴⁷ Kuten 'Umarin sopimus.

¹⁴⁸ Cohen 2013, 33.

pysyvän paikan hierarkkisessa sosiaalisessa järjestelmässä¹⁴⁹. Samalla, dhimmi-tulkinnan perusteella, kaikki marginaaliryhmät jakoivat tasapuolisesti saman marginaalisuuden kokemuksen, jossa korostuivat samat haasteet suhteessa uskonnolliseen identiteettiin ja kulttuuriseen koskemattomuuteen¹⁵⁰. Dhimmien elämää rajoitettiin sopimuksen määräyksillä, vaikka ne eivät aina, tilanteesta riippuen, olleetkaan sitovia. Vaikka laeilla määriteltiin ja rajoitettiin elämää Iberian niemimaalla, silti itsehallinnollisten kulttuuriyhteisöjen lait takasivat myös vähemmistöjen erillisyyden, kuten Glick ja Pi-Sunyer toteavat:

Indeed, the stereotypical impression of the creative interrelationship between autonomous cultural communities living in mutual harmony is supported by provisions of medieval law, both Islamic and Christian, guaranteeing the discreteness of minority communities.¹⁵¹

Cohenin mukaan rajoittavat lait eivät kuitenkaan olleet pelkästään syrjiviä, sillä ne myös asettivat yhteisöt omalle hierarkkiselle paikalleen ja hahmottaessaan rajoja helpottivat etiketin mukaista toimintaa näissä hierarkkisissa yhteiskunnissa¹⁵². Al-Andalusissa juutalaisten ja muslimien välit olivat erilaiset kuin Iberian kristityissä kuningaskunnissa, koska heidän valtasuhteensa oli erilainen. Kontaktit heidän välillään olivat kilpailullisemmat Iberian kristityissä kuningaskunnissa ja ne sisälsivät arvovalta ristiriitoja. Juutalaiset ja muslimit määrittelivät rajojaan ja kristityt toimivat toisinaan välittäjinä heidän välillään käydyissä kiistoissa.¹⁵³ Glick ja Pi-Sunyer viittaavaat aikaisempiin tutkijoihin kirjoittaessaan, että tehokkaimmin yhteisöjen rajoja ylläpitivät uskonnot ja kieli. He esittävät kuinka kristityssä Valenciassa Iberian niemimaalla tätä käytettiin heikentämään morischojen kulttuurista asemaa:

[...] among Valencian moriscos, language was as strong boundary-maintaining force as religion. Thus the Christians of Valencia mounted a two-pronged attack on the Islamic culture of the moriscos. Not only was Islam attacked through forced baptisms, but cultural solidarity was weakened through a planned destruction of the institutional supports of Arabic learning.¹⁵⁴

¹⁴⁹ Cohen 2009, 57-58.

¹⁵⁰ Meyerson 2000, xii-xiii.

¹⁵¹ Glick ja Pi-Sunyer 1969, 153.

¹⁵² Cohen 2005, 30-32.

¹⁵³ Nirenberg 2002, 23-25.

¹⁵⁴ Glick ja Pi-Sunyer 1969, 150.

5.4.3. Joustavat rajat

Al-Andalusin rinnakkaiselossa *convivencian* kausina rajat olivat hyvin pitkälle joustavia ja läpäiseviä. Sopimuksia, kuten *'Umarin* sopimusta, katsottiin kulta-ajalla läpi sormien ja rajoittavia lakeja rikottiin hallitsijoiden suostumuksella. Tämä vaikutti olennaisesti *convivencian* toimivuuteen. Rajojen joustavuus tulee esille monilla tasoilla. Islamin rooli *convivencian* muodostumisessa oli Lovatin ja Crottyn mukaan ratkaiseva, mikä johtui sen laajasta näkökulmasta monoteismiin. Teologisella tasolla Islam oli näennäisen suvaitsevainen ja se kannatti universaalia ja monoteisteille yhteistä Jumalaa. Näin ollen se kykeni kunnioittamaan myös toisella tavalla uskovia monoteistejä. Lovatin ja Crottyn mukaan se kykeni myös ymmärtämään kahden muun uskonnon roolin omassa teologiassaan pyhien kirjoitusten etenkin Abrahamin kertomuksen kautta, eikä historiallisena totuutena.¹⁵⁵ Näin uskonnolliset rajat joustivat. Lovatin ja Crottyn mukaan myös kaksi muutakin uskontoa arvosti enemmän yhteistä ymmärrystä monoteismistä kuin heitä jakavia eroja, mikä myös mahdollisti *convivencian* kehittymistä ja säilymistä:

Convivencia, [...] the word captures a moment in past time when Jews, Christians and Muslims appeared to have achieved a mutual accommodation, invariably within Muslim worlds, whereby their differenced mattered less than their commonly understood allegiance to monotheism and the true God, variously titled, that they shared.¹⁵⁶

Kulttuurit olivat koko ajan uudelleen muotoilun tilassa keskinäisten kontaktien ja läpäisevyyden välityksellä. Glickin ja Pi-Sunyerin mukaan kulttuurein välistä säättöä tapahtui jatkuvasti. Toisinaan se oli tuhoavaa etenkin hyvin epätasapainoisten valtasuhteiden aikana ja toisinaan syvästi rakentavaa, kun valtasuhteet olivat tasapainoisempia.¹⁵⁷ Epätasapainoisina aikoina rajojen määrittelyllä oli suuri merkitys sen vuoksi, että etnis-uskonnollisilla yhteisöillä olisi ollut mahdollisuus säilyttää identiteettinsä, mutta tasapainoisina ja rakentavina aikoina rajat joustivat lähes joka suuntaan.

Rajat joustivat myös, kun uskonnollisissa asioissa tehtiin yhteistyötä, esimerkiksi vaikka kristittyjen ja muslimien saman pyhäkön käyttäminen omiin palveluksiinsa ja toisaalta poliittisella tasolla, kun valloittajat myös perustivat hallituksia, jotka koostuivat kaikista etnisistä ryhmistä. Näissä hallituksissa saattoi

¹⁵⁵ Ks. Lovat ja Crotty 2015, v-vii, ix.

¹⁵⁶ Lovat ja Crotty 2015, vi.

¹⁵⁷ Glick ja Pi-Sunyer 1969, 141, 153.

Meyersonin mukaan olla marginaaliryhmillä paljon enemmän valtaa ja vaikutusvaltaa, kuin oman uskonnon jäsenillä.¹⁵⁸ Joustavuutta ilmeni sosiaalisten roolien omaksumisessa. Glickin mukaan yksilöiden täytyi kyetä elämään inklusiivisesti ja myös ohittamaan etnisesti sidotut rajansa ja roolinsa eläessään *convivenciassa*. Rayn mielestä Glick oli oikeassa, siinä että eri etnis-uskonnollisilla ryhmillä oli kyky ja halu luoda myös uskonnollisten yhteisöjen rajoja ylittäviä identiteettejä.¹⁵⁹ Uskonnollinen identiteetti ei ollut ainoa mahdollinen identiteetti al-Andalusissa tai laajemminkaan Iberian nimimaalla, vaan henkilöllä saattoi olla useita erilaisia identiteettejä ja ne saattoivat myös muuttua.

Vaikka inklusiivisuus uskonnoissa oli lähes mahdotonta keskiajalla, tutkijoiden, kuten edellä Glickin, teksteistä, nousee esille käsitys, että sosio-kulttuurisesti se näyttäytyi mahdollisena. Joustavia rajoja tarvittiin myös tilanteissa, joissa uskonnot saivat vaikutteita toisiltaan. Samankaltaiset uskonnot toivat tuttuutta, joka vaikutti hyvinvointiin. Cohenin tekstissä näkyy kuitenkin joustavuudellakin olevan rajansa:

“Nonetheless, in day-to-day life, the Jews of Islam regularly crossed boundaries in the hierarch to participate – however temporarily and, at time, tenuously – as virtual equals with Muslims of similar category. Though always at risk of incurring Muslim wrath and even persecution, Jews, nonetheless, enjoyed substantial security during the formative and classical periods of Islam.”¹⁶⁰

5.3.4. Ylitetyt rajat

Sopimuksia¹⁶¹, kuten *'Umarin* sopimus, katsottiin al-Andalusin kulta-ajalla läpi sormien ja niitä rikottiin hallitsijoiden suostumuksella surutta. Aina silloin tällöin tultiin pisteeseen, että vapaudessa mentiin liian pitkälle niin että jokin taho alkoi vaatia tiukempia otteita ja näin seurasi hallitsevan enemmistön taholta rajojen tarkistaminen, uudelleen määrittely ja tiukentaminen. Välillä myös sekasortoisemmat tilanteet vaativat epäselvien rajojen uudelleen määrittelyä. Meyerson toteaa vallan ja ei-vallan välisen jännitteen kuuluvan kaikkien ryhmien kokemukseen. Jotkut ryhmien väliset sosiaaliset ja intellektuaaliset rajat vakiintuivat, mutta jos niitä

¹⁵⁸ Ks. Safran 2015, 3-4; Christys 2002, 12 of 187 (Loc 417 of 7140 7%) luettu Kindlellä; Meyerson 2000, xiii.

¹⁵⁹ Glick 1992, 4; Ray 2005, 12. Nirenberg 2002, 55-56.

¹⁶⁰ Cohen 2008, 195.

¹⁶¹ Pact of 'Umar – Umarin sopimus määritteli dhimmien asemaa, se oli nöyryyttävä ja syrjivä, mutta kulta-ajalla sen noudattamista ei valvottu niin tarkasti, ks. Cohen 1999. Treaty of Tudmir 713 visigoottien ja muslimien välillä, kts. Rosenwein 2009, 96; Christys 1999, 195-196.

ylitettiin, ne aiheuttivat ryhmien välisiä konflikteja ja ryhmien sisäisiä identiteetti kriisejä.¹⁶²

Vainoja ja väkivallan tekoja tapahtui, kun rajat ylitettiin liian räikeästi. Pakkokäännyttämiset, joita toisinaan tapahtui al-Andalusissa, olivat hallitsijan tekemiä rajojen ylityksiä suhteessa dhimma-järjestelmään ja ne rikkoivat Koraanin määräyksiä. Tilanteet myös eskaloituivat väkivaltaisuuksiin. Al-Andalusissa tilanteiden rauhoituttua ja hallitsijoiden palatessa kunnioittamaan Koraanin määräyksiä, pakkokäännyttetyt saivat yleensä palata omaan uskontoonsa¹⁶³. Cohen toteaa näin, että esimerkiksi hurskaat uskonnolliset johtajat saattoivat yllyttää hallitsijoita hajottamaan dhimman, kun esimerkiksi *'Umarin* sopimuksen sääntöjä ei heidän mielestään noudatettu tarpeeksi hyvin. Tällaisesta järjestelmän hajoamisesta saivat usein alkunsa kalifaatissa poikkeukselliset vainot. Nämä konfliktit kestivät aikansa, minkä jälkeen elämä palautui normaaliksi.¹⁶⁴ Cohen kertoo eräästä poikkeuksellisesta tapahtumasta, joka lähti liikkeelle arabikirjoittajan runosta ja päättyi joukkovainoon vuonna 1066:

Violent, too, was the assassination in 1066 of the “haughty” Jewish vizier Joseph ibn Naghrela, successor of his more illustrious father as head of the Jewish community in the Muslim principality of Granada, Spain, and the subsequent “pogrom” against the Jewish quarter of the city, with great loss of life. The incident was apparently triggered by an Arabic poet who wrote a poem in which he called the Jews “apes and pigs,” quoting a Qur’anic motif (e.g., Qur’an 5:60) and excoriating the Jews for violating the code of humility vis-à-vis Islam.¹⁶⁵

Menocal kirjoittaa aiheesta, että juutalaisyhteisöjen poliittinen, taloudellinen ja sosiaalinen hyvinvointi johtui al-Andalusin suurpiirteisestä dhimmi-tulkinnasta. Dhimmeillä oli oikeus harjoittaa vapaasti taloudellista toimintaa ja heidän roolinsa taloudessa oli merkittävä. Kanssakäyminen oli muutenkin vapaata kaikilla alueilla erilaisista nöyryyttävistä ja syrjivistä sopimuksista huolimatta ja hallitsijat myös antoivat siunauksensa sille, että sopimuksia katsottiin läpi sormien. Konflikteja aiheutti räikeät rajojen ylitykset suhteessa hallitsevaan ryhmän tai uskonnon loukkaukset.¹⁶⁶ Baxter Wolf toteaa, että joidenkin kristittyjen mielestä liiallinen arabikulttuurin omaksuminen ja kääntymiset tuntuivat loukkaavilta ja he reagoivat sen

¹⁶² Meyerson 2000, xiii.

¹⁶³ Cohen 2009, 59.

¹⁶⁴ Cohen 2013, 33.

¹⁶⁵ Cohen 2013, 34.

¹⁶⁶ Ks. Glick 1992, 5; Glick 2005, 184; Menocal 2000, 7.

mukaan¹⁶⁷. Tästä Roth kertoo 850-luvulla Córdobassa kristittyjen keskuudessa levinneestä marttyriliikkeestä, jossa avoimesti uhmattiin islamia:

The strangest phenomenon in Christian-Muslim relations in Spain was the fanatical “martyrdom” movement of Córdoba, in which Christians openly defied Muslim law and patience (after the Muslims had displayed remarkable cooperation in allowing the Christians to use half of the magnificent mosque for a church!) by publicly insulting Islam in a manner which they were warned would force the Muslims execute the offenders. Many Christian men and women cheerfully chose this road to instant martyrdom and almost all of them wound up as obscure saints as a reward. Fortunately for all concerned, this movement did not last very long.¹⁶⁸

5.5. Uskonnollinen identiteetti ja rajat

Rayn mukaan Al-Andalusissa rinnakkaiselo oli rakentunut uskonnon ja etnisyyden kautta. Uskonnollinen identiteetti ei kuitenkaan ollut ainoa identiteetti, mikä yksilöllä saattoi olla olemassa, vaan identiteetit voivat liittyä kaikille elämän saroille, liittyen niihin konteksteihin, missä ihmiset toimivat. Esimerkiksi juutalaisuus oli vain yksi osa *kaiken kattavaa identiteettiä*, toteaa Ray.¹⁶⁹ Identiteetit kehittyivät kontakteissa erilaisiin ryhmiin ja muovautuivat näissä yhteisöissä. Ne olivat monimutkaisia ja saattoivat myös muuttua. Uskonnollinen identiteetti oli kuitenkin tärkeä osa yksilön ja ryhmän elämää al-Andalusissa. Ylläpitämällä rajoja pyrittiin säilyttämään oma etnis-uskonnollinen identiteetti.

Yksi syy rajojen ylläpitämiseen, Rayn tekstiin viitaten, liittyy pelkoon uskonnollisen identiteetin menettämisestä. Pelko uskonnollisen identiteetin ja yhteisön yhteenkuulumisen puolesta ei ollut perusteeton. Vaikka lait Rayn mukaan erottivatkin eri etnis-uskonnollisia ryhmiä, al-Andalusin *convivencian*, joidenkin mielestä liiankin vapaan, keskinäisen vuorovaikutuksen pelättiin heikentävän moraalia ja kasvavan tuttuuden pelättiin aiheuttavan oman yhteisön hylkäämisen. Siirryttäisiin akkulturaatiosta assimilaatioon.¹⁷⁰ Sen vuoksi kaikkien ryhmien hallitsijoiden ja uskonnollisen eliitin mukaan liian ’tuttu’ täytyi tehdä jälleen ’toiseksi’. Rajoja määriteltiin lakiteksteissä, polemiikissa ja muissa kirjallisissa teksteissä ja toisinaan myös väkivallan avulla¹⁷¹.

¹⁶⁷ Ks Baxter Wolf 2000, 5-6.

¹⁶⁸ Roth 1994, 61.

¹⁶⁹ Ray 2005, 12-13.

¹⁷⁰ Ray 2005, 4-6.

¹⁷¹ Meyerson 2000, xiii-xiv.

[...] poems such as the *Cantigas de Santa María* nonetheless reflect a society in which social, cultural, and economic relations between individuals of all faiths remained remarkably open and fluid.

It was precisely this openness to heterodox groups that was cause of concern for Jewish authorities. In the thirteenth century, leading Jewish moralists and would-be reformers Jonah Gerondi and Todros ben Joseph Halevi Abulafia of Toledo¹⁷² addressed the issue of the ethical conduct of Spain's Jewish communities. [...], both also point to excessive social interaction with non-Jews as the leading cause for the low state of Jewish morals.¹⁷³

Rajoja rakentamalla puolustettiin sekä kulttuurista että uskonnollista koskemattomuutta, vaikka kulttuuriset arvot olivatkin al-Andalusissa pitkälle jaettuina. Uskontojen sisältä tuleviin paineisiin säilyttää oma uskonto koskemattomana vaikutti siis halu säilyttää uskonnollinen identiteetti ja estää kääntymiset. Rajat määrittivät eri etnis-uskonnollisten ryhmien läheisyyttä ja etäisyyttä ja niillä pyrittiin vahvistamaan sekä yksilöiden että ryhmien identiteettiä ja varsinkin uskonnollista identiteettiä. Rajojen merkitys yhteiskunnallista vakautta, sen säilymistä ja rakentumista määrittävänä oli merkittävä. Jos, oltiin liian läheisiä *naapuruksia*, rajoja tarkistettiin ja niiden avulla otettiin etäisyyttä. Rajoista siis voitiin sopia.

Dialogia käytiin uskontojen välillä sekä toisten uskontojen ymmärtämiseksi, että niistä erottautumiseksi. Dialogissa rajoja asetettiin ja muotoiltiin toisista erottautumiseksi silloin, kun se oli oma ryhmän uskonnollisen identiteetti säilymisen kannalta tärkeää. Rajojen muodostuminen ja muodostaminen eri uskonnollisten traditioiden ja uskonnollisiin yhteisöihin kuuluvien välille vaikutti uskonnolliseen vuorovaikutukseen. Etniset ja uskonnolliset identiteetit olivat usein sulautuneet yhteen, koska uskonnollisuus määritteli etnisyyttä. Sekä yksilön että yhteisön rajoilla pidettiin huolta uskonnollisen identiteetin säilymisestä. Oma uskonnollinen identiteetti rakentui silti vuorovaikutuksessa toisiin moniuskontoisissa yhteiskunnissa.

Eniten oltiin huolissaan uskonnollisesta identiteetistä, vaikka yksilöillä saattoi olla monia muitakin identiteettejä. Uskonnolliset johtajat halusivat pitää oman uskontonsa perusteellisesti erillään muista uskonnoista. Jos oltiin liian läheisiä *naapuriuskontojen* kanssa, uskontojen väliset erot alkoivat ohentua niiden samanlaisuuden vuoksi. Se murensi johtajien uskonnollista auktoriteettia ja oli siten myös uhka uskonnon säilymisen lisäksi vallan säilymiselle. Tämä vaikutti heidän huoleensa uskonnollisesta identiteetistä. Identiteetit ovat ristiriitaisia ja monimutkaisia rakennelmia ja ne vaikuttavat yksilöissä ja niiden kautta ryhmissä monin tavoin.

¹⁷² Lovatin ja Crottyn (2015, 110) mukaan kristityt valloittivat Toledon taifan 1085 ja siitä tuli *convivencian* keskus.

¹⁷³ Ray 2005, 5. Ray lainaa tässä alkuperäisiä tekstissä mainittuja lähteitä.

Kulttuurinen diffuusion oli melko hyväksyttävää, mutta uskonnolliset johtajat pelkäsivät rajojen liiallista joustavuutta ja läpäisevyyttä, sillä liialliset kontaktit 'toisten' kanssa tekivät 'toisista' liian tuttuja hämärtäen rajoja, jolloin nousi pelko oman jäsenistön vapaaehtoisesta kääntymisestä toiseen uskoon. Tämä pelko oli aiheellinen, ja se näkyi myös siinä, millaisia sääntöjä ja rajoja oli luotu sille, miten kääntyminen olisi mahdollista.

Rajat vaikuttivat myös kääntymisiin, vaikka kääntymisen rajoituksia ei otettu aina huomioon. Tämä saattoi johtaa oikeuden eteen ja joskus jopa kuolemantuomiin. Nirenberg kirjoittaa, että kääntymisen pitäisi tapahtua vain kohti totuutta eli kulloisenkin hallitsijan uskoon. Väärään suuntaan kääntymisen katsottiin olevan luopumista eikä kääntymistä:

In the Middle Ages, conversion was supposed to take place in only one direction, toward truth (what truth was depended on the religion of whoever was in charge). Changes of mind in the other direction were not conversion, but apostasy or perversion.¹⁷⁴

Myös oma uskonnollinen identiteetti rakentui vuorovaikutuksessa toisiin moniuskontoisissa yhteiskunnissa. Uskontojen välinen vuorovaikutus oli hyvin monisyinen ja monimutkainen asia. Safran kirjoittaa, että rinnakkaiselon kontekstissa dynaaminen vuorovaikutus, transkulturaatio ja kääntyminen saivat uskonmiehet kehittämään islamin lakitraditioihin rakenteita, joilla määriteltiin uskovien ja uskottomien välisiä rajoja:

The context of coexistence, especially of dynamic interaction, transculturation, and conversion, extending over centuries, stimulated the men of faith who undertook the scholarly elaboration of Islam and the development of Islamic legal traditions to structure conversion and intercommunal relations and to define and refine the boundaries between believers and un believers.¹⁷⁵

Toisaalta, jos uskonnot ja kulttuurit olivat vuorovaikutuksessa toistensa kanssa tulleet liian hyvin toimeen tai alkaneet liikaa muistuttaa toisiaan alettiin rajoja selkeyttää ja eroja korostaa. Wasserstrom toteaa, että tuttuus toi vaaran oman uskonnollisen identiteetin menettämisestä. Oman uskonnollisen identiteetin säilyttämisen vuoksi, kirjoittavat Catlos ja Novikoff, oli korostettava erilaisuutta ja eroja kilpailevien uskonnollisten ryhmien uhatessa sekä uskonnon että identiteetin säilymistä uskontojen liian hienosyisten erojen vuoksi. Kun haluttiin suojella ja säilyttää omaa

¹⁷⁴ Nirenberg 2002, 26.

¹⁷⁵ Safran 2015, 8.

uskonnollista identiteettiä, korostettiin pieniäkin eroja opeissa ja käytänteissä.¹⁷⁶ Vaikka toisilta omaksuttiinkin asioita, oli toisten vastustamisella tärkeä merkitys omien rajojen ja identiteetin kehittymiselle ja säilymiselle.

Kuitenkin, vaikka Nirenbergin mukaan rajojen vetäminen eri uskonnollisten ryhmien välille oli hallinnolle ja uskonnolliselle johdolle tärkeää, Iberian niemimaalla oli myös monenlaista uskonnollista vuorovaikutusta ja uskontojen välistä toimintaa¹⁷⁷. Esimerkiksi joustavista rajoista oli sekin, että eri uskontojen edustajat¹⁷⁸ etsivät yhdessä totuutta uskonnoista yli tunnustuksellisuuden rajojen:

It was there [...] that men of unshakable faith, like – Abelard and Maimonides and Averroes [Ibn Rušd], saw no contradictions in pursuing the truth, whether philosophical or scientific or religious, across confessional lines.¹⁷⁹

Välillä suhteita rajoittivat vastakkainasettelut ja polemiikki, jotka kuitenkin olivat käyttökelpoisia vastavuoroisen dialogin aiheina sellaisissa piireissä, joissa tietoa, käännöksiä ja kirjoja arvostettiin¹⁸⁰.

Safranin mukaan Iberian niemimaalla oli myös konkreettisia kristittyjä ja muslimeita koskevia rajoja. Siellä identiteettikysymykset olivat ongelmallisempia. Muslimit jakoivat tämän raja-alueen sodan ja islamin alueiksi¹⁸¹. Raja-alueen rajat olivat epäselvät, toteaa Safran ja sinne pääsivät ja sitä asuttivat sekä juutalaiset, kristityt että muslimit. Aina ei ollut selvää kenelle raja-alueella liikkuvan uskollisuus kuului.¹⁸² Tämä vaikutti uskonnollisiin identiteetteihin ja vaikeutti niiden tunnistamista. Tekstissä 'Isa kysyy lainoppineelta neuvoa:

'Isa ibn Dinar asked Ibn al-Qasim about how to treat a Muslim who went to the land of polytheism [...] and became a Christian. He fought against Muslims and took booty from them. Later he was taken captive by the Muslims and (in these circumstances) he pronounced the shahada (the testament of the faith) and returned to Islam.¹⁸³

Safranin teksti nousee islamin lakiuskonnon oikeuden pöytäkirjoista ja on esimerkki raja-alueella esiin nousseista ongelmista. Sovellettiinko tapaukseen islamin

¹⁷⁶ Wasserstrom 2000, 78; Catlos ja Novikoff 2018, 504.

¹⁷⁷ Nirenberg 2016, 2-12, 33.

¹⁷⁸ Esimerkiksi 1100-luvulla muun muassa kristitty Aberlard, juutalainen Maimonides, muslimi Avarroes (ibn Rušd).

¹⁷⁹ Menocal 2002, 11.

¹⁸⁰ Wasserstrom 2000, 78.

¹⁸¹ Dar al-Hrab ja Dar al-Islam. Hrab oli joku, joka ei ollut tunnustanut eikä alistunut islamin valtaan.

¹⁸² Safran 2015, 169.

¹⁸³ Safran 2015, 168.

lakia vai ei, mutta samalla se koski uskonnollista identiteettiä. Pyrittiin selvittämään lainoppineiden avulla epäselvää uskonnollista identiteettiä, kumpi se tässä tapauksessa olisi laillisesti ollut, kristityn vai muslimin identiteetti. Tämä raja-alueella asuminen tuo esille dhimmejä laajemminkin koskeneen kysymyksen, sillä esimerkiksi alueella saattoi oleskella kristittyjä, jotka olivat vihollisia ja kristittyjä, jotka olivat dhimmejä.¹⁸⁴

6. YHTEENVETO JA POHDINTA

6.1. *Convivencia* al-Andalusissa -tutkimus

Luvussa 1 kerron, miten tutkimus lähti liikkeelle kiinnostuksestani juutalaisuuden, kristinuskon ja islamin yhteiseen historiaan. Tutkimuskohde tarkentui, kun tutkimuksen alkuvaiheessa selvisi, että nämä uskonnot olivat eläneet rinnakkain Iberian nimimaalla islamilaisessa al-Andalusin valtiossa vuosina 711-1492. Tässä vaiheessa *convivencia* -käsite nousi esille ja se valikoitui aiheekseni. Valitsin tuosta pitkästä lähes 800 vuoden historiasta tutkimusaikakaudeksi 900-1100-luvut, koska tuolloin al-Andalusissa vallitsi joidenkin tutkijoiden mukaan rauhanomainen rinnakkaiselo, *convivencia*. Akkulturaatioprosessien muovaama monikulttuurisuus ja pluralismi nousivat esille monissa tutkimuksissa, joten ne valikoituivat *convivenciaan* liittyvän vuorovaikutuksen näkökulmaksi. Lisäksi mukaan tuli dialogi, sillä sen merkitys uskontojen vuorovaikutuskentässä on näkyvä niin nykyisin, kuin oli silloinkin, vaikkakin hieman eri asioita tarkoittavana.

Tähän pro graduun keräsin 1900-2000-lukujen *convivenciaa* käsitteleviä tutkimuksia review-tutkimuksen periaatteella. Halusin saada kattavan näkemyksen nykyajan *convivencia*-tutkimuskentästä. Tutkimuksessa aineistona oli vain englanninkielistä kirjallisuutta ja artikkeleita, jotka kaikki olivat yliopistoissa toimivien professoreiden ja tutkijoiden tekstejä. Tutkijat edustavat monia erilaisia tieteentaloja, mikä antoi laajan näkökulman aiheeseen. Tutkimuskysymyksiini 1. Millaisena vuorovaikutuksena *convivencia* näyttäytyy 1900-2000-lukujen tutkimuksissa akkulturaation, dialogin ja pluralismin näkökulmista? ja 2. Miten kontaktit, rajat,

¹⁸⁴ Safran 2015, 169.

arvot ja identiteetit verkostoituvat tässä vuorovaikutuksessa *convivenciaan*? vasta-
tessa päädyin analysoimaan kaiken kaikkiaan 35 tutkimusta ja artikkelia.

Tutkimuksen menetelmänä käytin Aveyardin *riittävän laadukasta* -review-
tutkimusta ja teoriaohjaavaa sisällönanalyysiä. Tällaiseen ratkaisuun päädyin, kun
tutkimuksen edetessä alkoi Lovatin ja Crottyn *sateenvarjomalli* soveltua oman tut-
kimukseni työkaluksi, löydettyäni toisen kysymykseni teemoista nousevan mallia
vastaavan rakenteen. Tässä vaiheessa pelkkä review-tutkimusmenetelmä ei enää
riittänyt yksin metodiksi, joten lisäksi käytin teoriaohjaavan sisällönanalyysin me-
todia. Revisionistista tutkimusta en tarkastellut tutkimuksessani, vaan pitäydyin
valtavirran tutkimuksessa. Mitä tulee aiempiin pro gradu tutkimuksiin, löysin Suo-
mesta yhden al-Andalusiin liittyvän tutkimuksen, joka sekin oli englanninkielinen,
joten aihetta ei juurikaan ole Suomessa tutkittu. Ulkomaisia opinnäytetöitä löytyi
enemmän.

Luvussa 2 pohdin uskontojen välistä vuorovaikutusta yleisesti lähinnä kol-
men abrahamisen uskonnon näkökulmasta. Sen jälkeen tarkastelin hieman akkultu-
raatiota, pluralismia ja dialogia vuorovaikutuksena teoreettisemmasta näkökul-
masta. Tässä luvussa esittelin myös edellä mainitun *sateenvarjomallin*, jossa jaetut,
säilytetyt ja ydinarvot kaareutuvat yhteiskunnan väestön ylle mahdollistaen moni-
kulttuurisuuden säilymisen akkulturaatioprosesseissa. Tällaisessa pluralistisessa
yhteiskunnassa mahdollistuu myös *convivencian* kehittyminen ja säilyminen.

Luvussa 3 kerron miten sovelsin review-tutkimusta ja sateenvarjomallia
omaksi menetelmäkseni tähän tutkimukseen. Siinä *sateenvarjon* lähtökohtana oli-
vat al-Andalusin monimuotoinen etnis-uskonnollisten ja sosio-kulttuuristen ryh-
mien välinen dynaaminen vuorovaikutus ja muut yhteydet, jotka määrittelin kon-
takteiksi. Kontaktien välityksellä ryhmien väliset arvot, rajat ja identiteetit määrit-
tivät etnis-uskonnollisia ja sosio-kulttuurisia suhteita ja vuorovaikutusta monimut-
kaisena verkostona. *Convivenciaan* liittyvässä vuorovaikutuksessa olin päättänyt
keskittyä akkulturaatioon, dialogiin ja pluralismiin, joiden huomasin myöhemmin
nousevan myös Lovatin ja Crottyn *sateenvarjomallista*.

Luvussa 4 käsittelin lyhyesti Iberian niemimaan yleistä historiaa ennen isla-
milaista invaasiota. Sen jälkeen avaan hieman al-Andalusin historiaa muslimien tu-
lostta vuonna 711 siihen saakka, kun islamilainen valtio lopullisesti hävisi vuonna
1492. Kerron pääpiirteet invaasiosta, kulta-ajasta, joka ajoittui noin 940-1040-lu-
vuille ja siitä, kuinka tilanne lähti muuttumaan ja päättyi *reconquestan* lopulliseen
voittoon.

Luku 5 on analyysi tutkimusaineistostani. Se alkaa tutkimuksesta, jota on aiemmin tehty *convivenciasta*, koska se on olennaista siinä, millaiseen kaareen tutkimukseni sijoittuu. Sen jälkeen pohdin miltä vuorovaikutus ja kontaktit al-Andalusissa näyttäivät tutkijoiden kirjoitusten perusteella. Kaikki alkaa kontakteista, joita seuraavat akkulturaatioprosessit. Al-Andalus oli monikulttuurinen ja alusta lähtien tämä moninaisuus oli suvaittua, koska islamilaisissa maissa, joista valloittajat tulivat, oli siihen totuttu. Al-Andalusissa, niin kuin yleensäkin, hallitsijat vaikuttivat enemmän akkulturaatioprosesseissa kuin marginaaliset yhteisöt.

Pluralismi al-Andalusian kontakteissa näkyi kaikkialla ja se näyttäytyi monimuotoisina ja monitasoisina yhteisöjen kontakteina. Etnis-uskonnolliset ryhmät tulivat monenlaisista taustoista, mikä myös yhdisti ryhmiä, sillä esimerkiksi juutalaisten ja kristittyjen arabisoituminen teki ryhmistä enemmän samanlaisia. Al-Andalusissa päädyttiin myös uskonnolliseen pluralismiin, kun kaikkien uskontoja pidettiin totena, vaikka niitä ei voitukaan hyväksyä oikeina. Dialogin voidaan katsoa olleen yksi al-Andalusin ja laajemminkin Iberian niemimaan kontakteista. Keski-ajalla dialogi oli väittelyä, neuvottelua ja polemiikkaa. Sitä harjoitettiin niin uskonnollisissa, sosiaalisissa kuin kulttuurisissakin yhteyksissä. Toisinaan dialogi olikin triologia, kun kaikki kolme etnistä yhteisöä vaikuttivat keskusteluun välillä yhteisesti, välillä niin, että joku kolmesta oli välittäjänä kahden muun välisissä neuvotteluissa.

Seuraavaksi tässä kuudennessa luvussa tarkastelen *convivencian* muotoutumista ja sitä, miten se mahdollistui akkulturaatioprosessien suuntautuessa monikulttuurisuuteen ja muodostaen sitä kautta pluralistisen, eikä esimerkiksi etnosentrisen yhteiskunnan. Ryhmät saivat olla melko vapaasti kontakteissa toistensa kanssa, eikä heidän sosio-kulttuurista tai taloudellista toimintaansa rajoitettu. Tämä johti rauhanomaiseen rinnakkaiseloon, vaikka aika ajoin tapahtui väkivaltaisiakin konflikteja. *Convivencian* tarkastelun jälkeen päädyn analyysissäni tarkastelemaan arvojen, rajojen ja identiteettien keskinäistä verkostoitumista ja vaikutuksia *convivenciaan*. Al-Andalusissa jaettiin kulttuuriset arvot ja löydettiin yhteisiä ydinarvoja kuten monoteismi. Rajojen määrittäminen vaikutti arvojen ja identiteettien muotoutumiseen. Rajojen määrittelyllä oli voimakas vaikutus erityisesti uskonnollisen identiteetin säilyttämisessä. Varsinkin rajojen määrittely toi vakautta yhteiskuntaan, mikä säilytti *convivenciaa*.

6.2. Johtopäätökset

Kulttuurit, joutuessaan kosketuksiin, alkavat olla vuorovaikutuksessa toistensa kanssa tavalla tai toisella. Al-Andalusissa kolmen abrahamisen ryhmän, juutalaisten, kristittyjen ja muslimien vuorovaikutus johti kulttuuriseen, sosiaaliseen ja myös uskonnolliseen pluralismiin ja *convivenciaan*. Tapahtuakseen *convivencia* kuitenkin vaati tietyt perusvalmiudet yhteiskunnalta, joita olivat poliittinen vakaus ja taloudellisen turvallisuus. Tämä toteutui Iberian niemimaalla eri aikoina eri paikoissa, mutta pääsääntöisesti ajoittuen 900-1100 -luvuille. *Convivencian* keskus oli 900-1000 -luvulla Córdobaan kalifaatti.

Akkulturaatioprosesseissa ryhmien väliset kontaktit olivat vakiintuneet ja sen seurauksena oli syntynyt ihan omanlaisensa al-Andalusin etnis-uskonnollinen yhteiskunta. Akkulturaatioprosesseja oli käynnissä siitä lähtien, kun nämä kulttuurit olivat törmänneet, ja kun rinnakkaiselon suunnaksi valikoitui etnosentrismiin sijaan pluralismi, *convivencialla* oli mahdollisuus kehittyä. Koska islamilaisen valtion laki oli sama kuin islamin uskonnollinen laki ja etnisuus ymmärrettiin suhteessa uskonnolliseen kuulumiseen, uskonto kietoutui ryhmien välisiin akkulturaatioprosesseihin ja kulttuuriseen diffuusioon.

Tässä tutkimuksessani *convivencia* ymmärretään nimenomaan rauhanomaiseksi rinnakkaiseloksi, joka al-Andalusissa ja muuallakin Iberian niemimaalla oli tutkimusten mukaan totta tietyin edellytyksin. Elämä oli kaiken kaikkiaan kuitenkin hyvin ristiriitaista ja monimutkaista. Vaikka kaikki tutkijat eivät olleet samaa mieltä *convivencia*-käsitteen käyttökelpoisuudesta, sitä on kuitenkin käytetty monissa al-Andalusin vuorovaikutuksen tutkimuksissa. Ja suurin osa tutkimuksista on sitä mieltä, että jonkin asteista rauhanomaista rinnakkaiseloa on ollut olemassa, vaikka kaikki eivät ole halunneet käyttää siitä nimitystä *convivencia*.

Rauhanomaiseenkin *convivenciaan* Iberian niemimaalla sisältyi erilaisia konflikteja, vainoja ja väkivaltaisuuksia. Siitä kuinka määrittäviä konfliktiset ajat ovat olleet, kuinka pitkäkestoisia ja rauhanomaisia *convivencia* jaksot olivat, on tutkijoilla eri näkemyksiä. Toisten tutkijoiden mukaan al-Andalusin *convivencian* aikakaudet olivat sirpaleisia, kun konfliktit ja väkivalta rikkoivat sitä. Toisten mukaan *convivencian* kaudet olivat pitempiä ja vainoja ja väkivaltaisuuksia oli harvoin. Tutkimuksista kävi ilmi selkeästi tutkijoiden laajat näkemys erot niin, että *convivencia* ei katsottu olleen lainkaan päätyen siihen, että *convivencia* jatkui useita satoja vuosia. Toisaalta jos *convivencian* katsottiin jatkuneen satoja vuosia, *convivencia*-

käsité ymmärrettiin siinä tapauksessa enemmän rinnakkaiseloksi, kuin rauhanomaiseksi rinnakkaiseloksi.

Oli monia seikkoja, joiden vuoksi al-Andalusista kehittyi pluralistinen valtio, jossa vallitsi *convivencia*. Kolmella etnis-uskonnollisella ryhmällä, jotka asuttivat al-Andalusia, oli jossakin määrin samanlainen tausta minkä katsottiin vaikuttaneen olennaisesti sen kehittymiseen. Merkittävä yhteinen tekijä oli monoteismi. Lisäksi heillä oli juurinaan Lähi-idässä vietetty yhteinen aika uskontojen kehkeytymisen vuosisatoina ja niiltä ajoilta antiikin filosofian vaikutus maailmankuvaan. Kolmanneksi yhteiseksi tekijäksi nousee yhteinen perusta Abrahamin kertomuksessa, joka kuuluu kaikkien uskontojen pyhiin kirjoituksiin. Sen vaikutus al-Andalusin *convivenciaan* nousee Koraanin tavasta tulkita yhteinen perusta niin, että Abrahamin Jumala on universaalinen, ja hyväksyy kaikki monoteistiset uskonnot saman Jumalan alaisiksi, koska Jumala ei ole valikoiva. Koraani kunnioitti muita monoteistisiä uskontoja kirjan kansoina ja heillä oli islamin vallan alla oma paikkansa hierarkiassa yhteiskunnassa *dhimmeinä*.

Pluralismiin vaikutti myös se, että muslimit olivat tottuneet Lähi-idässä erilaisten kulttuurien ja uskontojen läsnäoloon ja ne muslimit, jotka saapuivat Iberian niemimaalle edustivat jo lähtökohtaisesti erilaisia etnisiä ryhmiä, kuten berbereitä ja arabeja. Al-Andalusiin saapuessaan nämä heterogeeniset ryhmät törmäsivät kristittyihin ja juutalaisiin, jotka ajan kuluessa joko kääntyivät toistensa uskontoihin, etupäässä islamiin, tai arabisoituivat perusteellisesti ja näin lisäsivät erilaisia etnis-uskonnollisia kulttuuriryhmiä, joilla oli yhteistä taustaa. Al-Andalusissa ja yleensäkin Iberian niemimaalla solmittiin myös seka-avioliittoja.

Etnis-uskonnolliset ryhmät olivat hyvin voimakkaassa vuorovaikutuksessa al-Andalusin alkumetreiltä lähtien. Juutalaiset sotivat jossain määrin muslimien rinnalla valloitus sodissa ja sekä juutalaiset, että kristityt osallistuivat al-Andalusin hallinnon järjestämiseen, siis poliittiseen toimintaan. Taloudellisessa toiminnassa oli paljon yhteisiä prosesseja ja kaupan käyntiä, koska vallassa olevat muslimit eivät rajoittaneet juutalaisten ja kristittyjen taloudellista toimintaa. Sosiaaliset ja kulttuuriset kontaktit ryhmien välillä olivat luovia, vaikka olivatkin ristiriitaisia ja monimutkaisia.

Tämä keskinäinen vuorovaikutus johti vähitellen al-Andalusin taloudelliseen hyvinvointiin ja vaurauteen siinä määrin, että 940-1040 lukuja kuvattiin kulta-ajaksi. Kulta-ajalla kulttuuri ja tiede kukoistivat merkityksellisten kontaktien ja laajan vuorovaikutuksen merkeissä ja suvaitsevien ja tiedettä rakastavien

hallitsijoiden, joista esimerkkinä tässä tutkimuksessa oli 'Abd al-Rahman III, vaikutuksesta. Myös uskontojen välillä tapahtui vuorovaikutuksellisia kontakteja. Kolme uskonnollista ryhmää saattoivat osallistua toistensa rituaaleihin ja järjestettiin jonkinlaisia tunnustuksellisia piirejäkin, joissa opiskeltiin toisten uskontoja. Tämä kaikki ei olisi ollut tutkimuksista nousseista tulkinnoista päätellen mahdollista ilman merkityksellistä *convivenciaa*.

Al-Andalusissa käytiin jatkuvasti ja monella tasolla dialogia. Dialogi ei keskiajalla merkinnyt samaa vastavuoroista, tasa-arvoista ja molempia osapuolia kunnioittavaa, uutta ymmärrystä etsivää keskustelua kuin nykyään. Ennemmin se oli väittelyä, kiistelyä ja neuvottelua, jonka avulla määriteltiin uskontoon, lainkäyttöön, lakitraditioihin ja yhteiseen elämään liittyvistä seikoista. Dialogin avulla käsiteltiin arvoihin, rajoihin identiteetteihin liittyviä kysymyksiä. Dialogia käytiin myös selvitettyä älyllisiä kiistoja, vaikka uskontoon tai tieteeseen liittyen. Poleemiset kirjoitukset olivat yksi tapa osoittaa mieltään ja ne olivatkin yksi dialogin usein tekstuaalinen muoto, joka oli yleinen keskiajalla. Dialogi ei kuitenkaan aina ollut kahdenvälistä, vaan al-Andalusissa siitä muotoutui triialogia, kun kaikki etnis-uskonnolliset ryhmät tavalla tai toisella osallistuivat yhdessä, usein jonkun kolmesta ollessa välittäjänä kahden muun kiistoissa.

Etnis-uskonnolliset ryhmät olivat jatkuvissa monenlaisissa sosio-kulttuurisissa ja uskonnollisissa kontakteissa kaikilla elämän alueilla. Nämä kontaktit Iberian niemimaalla olivat monimutkaisia ja dynaamisia. Ryhmien väliset kontaktit olivat vakiintuneet akkulturaatioprosesseissa ja al-Andalusin etnis-uskonnollisessa yhteiskunnassa etnisyyttä ymmärrettiin suhteessa uskonnolliseen kuulumiseen. Al-Andalusissa enemmistöllä oli vahva vaikutus vähemmistöön monien kääntyessä vapaaehtoisesti islamiin ja monien arabisoituessa voimakkaasti. Pluralistisessa yhteiskunnassa yhteisöjen kontaktit olivat toisiaan arvostavia, monimuotoisia ja monitasoisia.

Al-Andalusissa päästiin uskonnolliseen pluralismiin, kun kaikkien uskontoja pidettiin totena ja kunnioitettiin. *Dhimma*-järjestelmän vallitessa etnis-uskonnolliset ryhmät saivat pitää uskonnolliset järjestelmänsä ja harjoittaa vapaasti omaa uskontoaan, kunhan eivät loukanneet islamia ja noudattivat *dhimmi*-sopimuksia. Sosio-kulttuurisia kontakteja oli paljon niin sosiaalisissa, kulttuurisissa kuin myös akateemisissa ja taloudellisissa suhteissa, jopa jossain määrin poliittisella ja uskonnollisellakin tasolla. Varsinkin kaikkien etnis-uskonnollisten ryhmien hallinnolliset kontaktit vaikuttivat kulta-ajan kehittymiseen. Nämä rinnakkaiselon kontekstit,

joissa ajoittain elettiin *convivenciassa*, jatkuivat joidenkin tutkijoiden mukaan vuosisatoja. Dialogiset kontaktit olivat yksi vuorovaikutuksellisen toiminnan tapa al-Andalusissa, ja dialogien välityksellä määriteltiin ja selviteltiin erilaisia etnis-uskonnollisten ryhmien välisissä suhteissa nousevia kysymyksiä. Näin yksilöt ja yhteisöt olivat merkittävässä kontakteissa toistensa kanssa ja kulttuurien moninaisuuden hyväksyminen avasi tien pluralismille ja *convivencialle*. Pluralismi, ja sitä seuraava *convivencia*, tarvitsivat sellaista yhteistä arvoperustaa, mikä teki 'toiset' tutummiksi ja helpotti näin kontakteja.

6.2.1. Arvoista, rajoista ja identiteeteistä

Akkulturaatioprosessien alkutaipaleella al-Andalusissa määriteltiin arvoja. Arvojen määrittelyprosessit eivät aina ole tietoisia, vaan osa arvoista nousi rinnakkaiselossa kaikkien hyväksyessä ne. Toisinaan arvoja määriteltiin tarpeen vaatiessa. Jokaisessa pluralistisessa yhteiskunnassa arvoista sopiminen on kuitenkin tarpeellista, että yhteisöt kykenevät elämään rauhanomaisesti rinnakkain. Pluralistisessa yhteiskunnassa arvot eivät määräytyneet pelkästään hallitsevalta osapuolelta, vaan niitä jaettiin ja muotoiltiin yhteisesti.

Yleensä enemmistön arvoja jaettiin kuitenkin eniten ja Al-Andalusissa kaikki hyväksyivät muslimien kulttuuriset arvot, jotka jaettiin. Omista säilytettävistä arvoista tärkeimpiä olivat uskontoon ja perheeseen liittyvät arvot. Uskonnollisen pluralismin vaatimat ydinarvot, jotka nousivat uskonnoista ja lähensivät niitä, uskonnolliset ryhmät löysivät itse. Näistä tärkeimmät al-Andalusissa olivat monoteismi ja yhteinen perusta Abrahamissa. *Convivenciassa* toimi eräänlainen juutalaisten, kristittyjen ja muslimien arvojen verkosto. Al-Andalusissa nousi esille myös velvoittavia ja pakollisia arvoja huolimatta pluralistisesta yhteiskunnasta ja *convivenciasta*. Muslimeille velvoittaviin kuuluva arvo oli esimerkiksi islamista nousevan *dhimma*-järjestelmän kunnioittaminen ja kääntöpuolena esimerkki *dhimmeille* pakottavasta arvosta oli totella *dhimma*-sopimusta.

Huolimatta *dhimma*-järjestelmän pakottavuudesta suuri osa al-Andalusin asukkaista oli tyytyväisiä tilanteeseen, sillä *dhimmiys* antoi selkeän paikan hierarkisessa järjestelmässä, mikä keskiajalla oli maailman tapa olla olemassa. Elämissä oli kohtuullisen turvallista, eikä eläminen ollut mielivaltaista, vaan elämä eri ryhmien välillä oli varsinkin kulta-ajalla rauhanomaista rinnakkaiseloja. Välillä

etnis-uskonnolliset ryhmät tulivat liian tutuiksi ja tulivat toimeen liiankin hyvin. Silloin alettiin määrittää rajoja, jotka toimivat al-Andalusissa vuorovaikutuksen säätelijöinä. Tätä tarvittiin siksikin, että monimuotoiset kontaktit aiheuttivat monenlaisia ongelmia. Tarvittiin rajoja säätämään sosiaalista läheisyyttä ja etäisyyttä, koska liian läheisten suhteiden pelättiin vaikuttavan oman kulttuurin tai uskonnon sulautumiseen naapuriin. Hallitsijat ja uskonnolliset johtajat halusivat välttää sitä uudelleen määrittämällä rajoja. Rajojen vetäminen selkeytti etnis-uskonnollisten ryhmien elämää ja tuotti *convivenciaa*, mutta toisinaan myös aiheuttivat konflikteja. Toisinaan jopa siinä määrin, että *convivencia* särkyi. Toisaalta erilaisten konfliktien seurauksena saattoi alkaa rajojen uudelleen määrittely. Rajat eivät olleet staattisia vaan dynaamisia niin kuin vuorovaikutuskin. Hierarkkisessa yhteiskunnassa yhteisöt haluttiin pitää omilla paikoillaan, sillä näin yhteiskunta säilytti vakauttaan.

Rajoista voitiin sopia tai sitten konteksteissa muotoutuville rajoille annettiin hiljainen hyväksyntä. *Dhimmeillä* oli sovittu paikka hierarkiassa, joka myös takasi heille vapauden harjoittaa omaa uskontoaan. Kirjan kansat hyväksyivät erinäisten sopimusten rajoituksia, sillä ne toivat turvallisuutta ja vaikuttivat erillisenä pysymiseen. Rajoittavat rajat toimivat rajoja säilyttävinä mekanismeina. Silti, vaikka erilaiset sosiaalista ja uskonnollista käyttäytymistä määrittelevät sopimukset rajoittivat ihmisten elämää, ne toisaalta myös hyödyttivät sitä pitämällä yllä sosiaalista järjestystä. Kaikkien pysyessä omalla paikallaan hierarkiassa säilyi vakaus, joka mahdollisti *convivencian*.

Convivencian kausina al-Andalusissa rajat olivat joustavia ja läpäiseviä, mikä mahdollisti monimuotoisen vuorovaikutuksen, joka oli luovaa ja kehittävää. Erilaisia rajoittavia sopimuksia katsottiin koko yhteiskunnan tasolla läpi sormien ja tällä Islamin näennäisellä suvaitsevaisuudella oli *convivencian* rakentumiseen merkittävä vaikutus. Myös uskonnollisessa vuorovaikutuksessa rajat joustivat, sillä al-Andalusissa *convivencian* aikoina arvostettiin enemmän yhteistä ymmärrystä monoteismistä, kuin asioita, jotka erottivat. Vaikka epätasapainoisina aikoina rajojen määrittelyllä oli merkitystä, tasapainoisina aikoina ne joustivat lähes joka suuntaan.

Kun rajoissa joustettiin liian pitkään, vapaudessa ylitettiin piste, jonka jälkeen jokin taho alkoi vaatia tiukempia otteita ja näin seurasi hallitsevan enemmistön taholta rajojen tarkistaminen, uudelleen määrittely ja tiukentaminen. Räikeät uskonnollisten rajojen ylitykset aiheuttivat vainoja ja väkivaltaisuuksia. Toisinaan olot muuttuivat sekasortoisemmiksi, jolloin epäselviä rajoja määriteltiin uudelleen. Kun

vakiintuneita sosiaalisia ja intellektuaalisia rajoja ylitettiin, ne aiheuttivat ryhmien välille konflikteja ja ryhmien sisäisiä identiteettikriisejä.

Yksi tärkeimmistä rajojen tehtävistä al-Andalusissa oli ylläpitää omaa sosio-kulttuurista ja etnis-uskonnollista identiteettiä. Uskonnolliset johtajat pelkäsivät liian vapaan vuorovaikutuksen johtavan kääntymisiin ja uskonnollisen identiteetin heikkenemiseen. Kulttuurinen diffuusio oli hyväksyttyä, mutta uskonnolliset johtajat pelkäsivät rajojen liiallista joustavuutta ja läpäisevyyttä, sillä liialliset kontaktit 'toisten' kanssa tekivät 'toisista' liian tuttuja hämärtäen rajoja, jolloin nousi pelko oman jäsenistön vapaaehtoisesta kääntymisestä toiseen uskoon. Silti oma uskonnollinen identiteetti myös rakentui vuorovaikutuksessa 'toisiin' näiden kolmen uskonnon välisissä kontakteissa. Al-Andalusin etnis-uskonnollisilla ryhmillä oli halu luoda myös uskonnollisten yhteisöjen rajoja ylittäviä identiteettejä. Etniset ja uskonnolliset identiteetit olivat usein sulautuneet yhteen, koska uskonnollisuus määritteli etnisyyttä. Identiteetit ovat ristiriitaisia ja monimutkaisia rakennelmia ja ne vaikuttavat yksilöissä ja niiden kautta ryhmissä monin tavoin.

6.3. Tutkimuksen luotettavuudesta ja jatkotutkimusmahdollisuudet

Laadullisen tutkimuksen tekemisessä tutkijan on pyrittävä kuulemaan lähteitään sellaisenaan, mutta tämä on usein haastavaa, sillä useimmiten kertomus suodattuu tutkijan oman kehyksen läpi toteavat Tuomi ja Sarajärvi¹⁸⁵. Tässä tutkimuksessa ennakko-oletuksien pohtiminen oli tärkeää, sillä alun perin esimerkiksi *convivencia*-käsite tarkoitti minulle automaattisesti rauhanomaista rinnakkaiseloä. Käsitystä pohtiessani huomasin, että minun on tarpeen muuttaa ennakko-oletukseni objektiivisempaan suuntaan ja niinpä paloittelin sanan ja käänsin sen espanjasta suomeksi huomatakseni, että paljastettuna sana tarkoittaa vain rinnakkaiseloä. Vaikka tutkin nimenomaan *convivenciaa* rauhanomaisena rinnakkaiselona, oli hyvä huomata, että käsitettä voidaan kääntää myös toisin. Tämä laajensi omaa ymmärrystäni termin käytöstä ja myös suhtautumistani siihen, että vaikka käsitteen merkitys on vakiintunut rauhanomaiseksi rinnakkaiseloksi, sitä myös käytettiin toisella tavalla.

Täydellinen objektiivisuus ei ole mahdollista, joten omaa kehystä on mahdollista jättää pois ajattelusta. Tutkimuksessa tuloksia aina tulkitaan, joten tulkinta on

¹⁸⁵ Tuomi ja Saarakjärvi 2009, 136.

aina läsnä ja se on aineiston ja tutkijan mielen yhteistuotoksena rakentunut konstruktio. Tutkijan mieli ei ole *tabula rasa*, vaan täynnä omaan taustaan (sukupuoli, ikä, uskonto, poliittinen asenne, kansalaisuus, virka-asema jne.¹⁸⁶) liittyviä rakenteita, joita kaikkia ei voi objektiivisinkaan olento ohittaa. Pysin tutkimuksessani tietoisesti puolueettomuuteen, sillä huomasi alussa tekstejä lukiessani asettuvani herkästi jonkin tutkimuksessani esiintyvän ryhmän puolelle riippuen konteksteista. Tiedostaessani asian ja kiinnittäessäni siihen huomiota, minun oli selkeästi helpompi yrittää nähdä tilanteet ilman puolueellisuutta.

Siksi, että aineistoni oli englanninkielistä, jouduin aluksi kääntämään valitsemiini tekstikohtia itselleni ymmärrettävämpään muotoon suomeksi. Tässä vaiheessa tutkimustani saattoi esiintyä kääntämisestä ja kielen ymmärtämisestä johtuvia virheitä, joita välttääkseni tarkastelin alkuperäisiä englanninkielisiä tekstejä analyysini edetessä aika ajoin. Samoin tein, kun huomasin käännöksessä olevan epätarkkuuksia, jotka vaikeuttivat ymmärtämistä tai käännöksen laadun tuovan esille liian epämääräisesti kirjoittajan tarkoittamaa merkitystä. Käännöksien niin kuin muidenkin tekstien merkityksiin, tulee aina mukaan lukijan tulkintaa, joka saattaa olla erilainen kuin kirjoittajan tarkoittama merkitys, mikä pitää ottaa huomioon analyysin luotettavuutta arvioitaessa. Pysin torjumaan tätä tulkinnallista viinon lukemalla alkuperäistä tekstiä tarvittaessa yhä uudelleen ymmärtääkseni tekstin tekijän tarkoittaman merkityksen niin hyvin kuin mahdollista, ja aina kun koin epävarmuutta tekstin sisällöstä.

Tutkimuksen luotettavuuteen vaikuttaa myös aineiston relevanttius. Koska suomenkielistä tutkimuskirjallisuutta aiheesta ei ole ja monet aiheeseen liittyvät artikkelit tai tekstit eivät olleet saatavilla myöskään kirjastossa ja osa aineistosta oli maksumuurin takana tai muuten ulottumattomissa, kirjallisuus jäi jossakin mielessä puutteelliseksi suhteessa review-tutkimuksen ideaan. Vaikka kirjallisuus ja sen myötä aineiston määrä, mistä johtuen jossain määrin myös laatu, jäivät puutteelliseksi, otan huomioon tutkimukseni rajallisuuden opinnäytetyönä ja koen tutkimukseni siksi kattavan Aveyardin *riittävän laadukkaan review* -tutkimuksen kriteerit. Tässä esityksessä on yksinkertaistettu usein monimutkaisia asioita, mutta ottaen huomioon, että tämä on opinnäyte, joka on monella tapaa rajallinen, katson, että kovin syvällisesti näinkin laajaa asiakokonaisuutta ei ole voinut käsitellä.

¹⁸⁶ Tuomi ja Saarajärvi 2009, 136.

Jatkotutkimusaihetta pohtiessani minua kiinnostivat analyysissäni esiintyvät erilaiset kulttuurien tai uskontojen väliset rajat ja niiden määrittelyn vaikutukset al-Andalusin ja Iberian niemimaan rinnakkaiselossa. Näiden rajojen tarpeellisuus ja vaikutukset ovat kiinnostavia myös nyky maailman näkökulmasta, sillä esimerkiksi Suomessa on paljon pakolaisia ja muita maahanmuuttajia, joiden kotoutumisen onnistuminen on tärkeää. Olisiko tärkeää määritellä rajoja onnistuneen kotoutumisen aikaansaamiseksi? Oman uskonnollisen ja kulttuurisen identiteetin säilyttäminen on todennäköisesti yhtä tärkeää heille, kuin oli keskiajallakin pluralistisissa yhteiskunnissa. Millaisia rajoja tässä käytetään tai millaisia rajoja tarvittaisiin siihen, että sosiaalistuu uuteen ympäristöön menettämättä omaa uskonnollista tai kulttuurista identiteettiään? Kuinka paljon rajat voivat joustaa tai läpäistä ilman, että se vaikuttaa identiteettien säilymiseen? Millaiset asia aiheuttavat rajojen ylityksiä ja miten ne koetaan? Tässä vain muutamia niistä kysymyksistä, joita aiheesta nousee mieleeni.

LÄHTEET

Aineisto

Ashtor, Eliyahu (1973). *The Jews of Moslem Spain*. Philadelphia: The Jewish Publication Society of America.

Baxter Wolf, Kenneth (2000). *Muhammad as Antichrist in Nineth-Century Córdoba*. Teoksessa Meyerson, Mark D & English Edward D. (toim) *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain. Interaction and Cultural Change*, 3-19. Indiana: University of Notre Dame Press.

Baxter Wolf, Kenneth (2007). *Convivencia and the "Ornament of the World"*. Esitelmä pidetty Southeastern Medieval Associationin (SEMA) vuosittaisessa kokouksessa Woffard Collegessa. Saatavilla academia.edu -palvelussa.

Baxter Wolf, Kenneth (2009). *Convivencia in Medieval Spain: A Brief History of an Idea*. Religion Compass vol. 3(1), 72–85.

Castro, Américo (1954). *The Structure of Spanish History*. New Jersey: Princeton University Press.

Castro, Américo (1985). *The Spaniards, An Introduction to Their History*. University of California 1971: California Library Reprint Series 1985.

Catlos, Brian A. (2004). *The Victors and the Vanquished. Christians and Muslims of Catalonia and Aragon, 1050–1300*. New York: Cambridge University Press.

Catlos, Brian A. (2015). *Muslims of Medieval Latin Christendom c. 1050-1614*. Paperback. Cambridge: Cambridge University Press.

Catlos, Brian A. & Novikoff, Alex J. (2018). *Interfaith Dialogue and Disputation in the Medieval Mediterranean*. Special issue of Medieval Encounters: Jewish, Christian, and Muslim Culture in Confluence and Dialogue, vol. 24(5-6), 503–509.

Christys, Ann (1999). *Christians in al-Andalus (8th-10th centuries)*. Degree of Doctor of Philosophy, PhD thesis. University of Leeds, School of History.

Christys, Ann (2002). *Christians in al-Andalus, 711-1000*. New York: Routledge.

Cohen, Mark R. (2005). *The Origins of Sephardic Jewry in the Medieval Arab World*. Teoksessa Zion Zohar (toim) *Sephardic and Mizrahi Jewry. From the Golden Age of Spain to Modern Times*, 23-39. New York and London: New York University Press.

Cohen, Mark R. (2008). *Under Crescent and cross. The Jews in the Middle Ages*. Reissue with a new introduction and afterword by the author. Paperback. New Jersey: Princeton University Press.

Cohen, Mark. R. (2009). *The "Convivencia" of Jews and Muslims in the High Middle Ages*. Teoksessa Moshe Ma'oz (toim) *In The Meeting of Civilizations of*

Muslim, Christian, and Jewish, 54-65. Brighton, UK and Portland, Oregon: Sussex Academic Press.

Cohen, Mark R. (2013). *Prologi of Jewish-Muslim Relations: Myth and Reality*. Teoksessa Abdelwahab Meddeb & Benjamin Stora (toim) *A History of Jewish-Muslim Relations. From the Origins to the Present Day*, 28-38. Princeton: Princeton University Press.

Gampel, Benjamin R. (1992). *Jews, Christians, and Muslims in Medieval Iberia: Convivencia through the Eyes of Sephardic Jews*. Teoksessa Mann, Vivian B. & Glick, Thomas F. & Dodds Jerrilynn D. (toim) *Convivencia. Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, 11-37. New York: George Braziller.

Glick, Thomas F. & Pi-Sunyer, Oriol (1969). *Acculturation as an Explanatory Concept in Spanish History*. *Comparative Studies in Society and History*, vol. 11(2), 136-154. New York: Cambridge University Press.

Glick, Thomas F. (1992). *Convivencia: An Introductory Note*. Teoksessa Mann, Vivian B. & Glick, Thomas F. & Dodds Jerrilynn D. (toim) *Convivencia. Jews, Muslims, and Christians in Medieval Spain*, 1-9. New York: George Braziller.

Glick, Thomas F. (2005). *Islamic and Christian Spain in the Early Middle Ages*. Second, revised edition. Leiden: Brill.

Hämeen-Anttila, Jaakko (2003). *Lähi-idän uskontojen jatkuvuudesta*. Hämeen-Anttila, Jaakko (toim) *Uskontojen risteyksissä. Välimeren alueen uskontojen juurilla*, 12-30. Helsinki: Gaudeamus.

Lindqvist, Pekka (2010). *Less antagonistic nuances in the Early Jewish attitude towards Christianity*. Teoksessa Lindqvist, Pekka & Laato, Antti (toim) *Encounters of the Children of Abraham From Ancient to Modern Times*, 165-180. Leiden: Brill.

Lovat, Terence & Crotty, Robert (2015). *Reconciling Islam, Christianity and Judaism. Islam's Special Role in Restoring Convivencia*. Cham: Springer.

Menocal, Rosa María (2000). *Culture in the Time of Tolerance: Al-Andalus as a Model for Our Time*. Esitelmä pidetty Middle East Legal Studies Seminarissa (MELSS) Istanbulissa. Yale Law School Legal Scholarship Repositoryn julkaisu.

Menocal, Rosa Maria (2002). *The Ornamet of the World. How Muslims, Jews, and Christians Created a Culture of Tolerance in Medieval Spain*. Paperback. New York: Back Bay Books, Hachette Book Group.

Meyerson, Mark D. (2000). *Introduction*. Meyerson, Mark D. & English, Edward D. (toim) *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain. Interaction and Cultural Change*, xi-xxi. Indiana: Univeristy of Notre Dame Press.

Nirenberg, David (1998). *Communities of violence. Persecution of Minorities in the Middle Ages*. Paperback. New Yersey: Princeton University Press.

Nirenberg, David (2002). *What Can Medieval Spain Teach Us about Muslim-Jewish Relations?* CCAR Journal: A Reform Jewish Quarterly, vol. spring/summer, 17-36.

Nirenberg, David (2016). *Neighboring Faiths – Christianity, Islam, and Judaism in the Middle Ages and Today*. Paperback. Chicago: The University of Chicago Press.

Novikoff, Alex (2005). *Between Tolerance and Intolerance in Medieval Spain: An Historiographic Enigma*. Medieval Encounters, vol. 11(1-2), 7-36. Leiden: Brill.

Ray, Jonathan (2005). *Beyond Tolerance and Persecution: Reassessing Our Approach to Medieval Convivencia*. Jewish Social Studies 11(2), 1–18.

Remie Constable, Olive (2012). *Medieval Iberia. Readings from Christian, Muslim, and Jewish Sources*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Roth, Norman (1994). *Jews, Visigoths and Muslims in Medieval Spain. Cooperation and Conflict*. Leiden: Brill.

Safran, Janina M. (2015). *Defining boundaries in al-Andalus: Muslims, Christians, and Jews in Islamic Iberia*. Paperback. New York: Cornell University Press.

Soifer, Maya (2009). *Beyond convivencia: critical reflections on the historiography of interfaith relations in Christian Spain*. Journal of Medieval Iberian Studies, vol. 1(1), 19-35.

Wasserstrom, Steven M. (2000). *Jewish-Muslim Relations in the Context of Andalusian Emigration*. Meyerson, Mark D. & English, Edward D. (toim) *Christians, Muslims, and Jews in Medieval and Early Modern Spain. Interaction and Cultural Change*, 69-87. Indiana: University of Notre Dame Press.

Kirjallisuus

Akasoy, Anna (2010). *Convivencia and its discontents: Interfaith Life in al-Andalus*. International Journal of Middle East Studies, vol. 42(3), 489-499.

Aveyard, Helen. 2014. *Doing a Literature Review in Health and Social Care. A practical guide*. Berkshire: Open University Press.

Berry, John W. (2008). *Acculturation*. Teoksessa Grusec, Joan E. & Hastings, Paul D. (toim) *Handbook of Socialization, Theory and Research*. Paperback. New York: The Guilford Press.

Cohen, Mark R. (1999). *What was the Pact of ‘Umar? A Literary – Historical Study*. Jerusalem Studies in Arabic and Islam 23, 100-157.

Cortés Rodríguez, Rocío Betzabeth (2014). *Dhimmitude in al-Andalus. A Historical and Theological Analysis of the Convivencia (Coexistence) Among Jews, Christians, and Muslims in al-Andalus in the Tenth-century, During the Rule of ‘Abd al-Rahman III*. Pro gradu. Helsingin yliopisto, teologinen tiedekunta.

Eskola, Jari & Suoranta, Juha (2008). *Johdatus laadulliseen tutkimukseen*. Tampere: Osuuskunta Vastapaino.

Fahy, John & Haynes, Jeffrey (2018). *Introduction: Interfaith on the World Stage*. The Review of Faith & International Affairs, vol. 16(3), 1-8.

Fernández-Morera, Darío (2017). *The Myth of the Andalusian Paradise. Muslims, Christians, and Jews under Islamic Rule in Medieval Spain*. Wilmington: ISI Books.

Firestone, Reuven & Duran, Khalid & Swidler, Leonard (2018). *The Power of Dialogue. Jewish-Christian-Muslim. Agreement and Collaboration*. Paperback. Mesa: iPub Global Connction LLC.

Grodzki, Marcin (2012). *An Alternative Insight into the First Centuries of Islam on the Iberian Peninsuls – Problems of Historiographic Sources Concerning the Early Islamic History of Al-Andalus*. Rocznik Orientalistyczny, vol. LXV(2), 62-73.

Hillenbrand, Robert (1992). *"The Ornament of the World" Medieval Córdoba as a Cultural Centre*. Teoksessa Jayyusi, Salma Khadra. (toim) *The legacy of Muslim Spain*. Leiden: E.J. Brill.

Hirsjärvi, Sirkka & Remes, Pirkko & Sajavaara, Paula (2008). *Tutki ja kirjoita*. 13.-14., osin uudistettu painos. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Tammi.

Hughes, Aaron W. (2012). *Abrahamic Religions. On the Uses and Abuses of History*. New York: Oxford University Press.

Hämeen-Anttila, Jaakko (2002). *Todellisuuden maailmat. Runoja ja proosaa islamin mystikoilta*. Helsinki: Basam Books.

Irving, Washington (1994) [1832]. *The tales of Alhambra*. Granada: Ediciones Miguel Sánchez.

Johansson, Nadja (2009). *Religion and Science in Abraham Ibn Ezra's Sefer ha-Olam*. Pro gradu. Helsingin yliopisto, humanistinen tiedekunta.

Kallio, Tomi J. (2006). *Laadullinen review -tutkimus metodina ja yhteiskuntatieteellisenä lähestymistapana*. Hallinnon Tutkimus, vol. 25(2), 18–28. Tampere: Hallinnon tutkimuksen seura.

Lowney, Chris (2006). *A Vanished World: Muslims,, Christians, and Jews in Medieval Spain*. New York: Oxford University Press.

Lumme, Pia (1999). *Tavoitteena maahanmuuttajaoppilaan integraatio yleisopetukseen. Akkulturaatioasenteiden yhteys maahanmuuttajien opetuksessa esiintyvien ongelmien ratkaisutapoihin*. Pro gradu. Helsingin yliopisto, kasvatustieteellinen tiedekunta.

Metsämuuronen, Jari (2006). *Tutkimuksen tekemisen perusteet ihmistieteissä*. 3. laitos, 2. korjattu painos. Helsinki: International Methelp Ky.

Oliver, Paul (2012). *Succeeding with Your Literature Review. A handbook for students*. Paperback. Berkshire: Open University Press.

Orton, Andrew (2016). *Interfaith dialogue: seven key question for theory, policy and practice*. Religion, State & Society, vol. 44(4), 349-365.

Portaankorva, Jari (2018). *Uskontodiplomatia ja konfliktin ratkaisu: Muslimit ja kristityt sovinnon rakentajina*. Väitös. Helsingin yliopisto, humanistinen tiedekunta.

Ray, Jonathan & Phan, Peter C. (2014). *Introduction*. Teoksessa Ray, Jonathan & Phan, Peter C. (toim.) *Understanding Religious Pluralism. Perspective from Religious Studies and Theology*, 6-12. Eugen: Pickwick Publications.

Salminen, Ari (2011). *Mikä on kirjallisuuskatsaus? Johdatus kirjallisuus katsauksen tyypeihin ja hallintotieteen sovelluksiin*. Opetusjulkaisuja 62, Julkisjohtaminen 4. Vaasan yliopisto.

Swidler, Leonard. (92/93). *Islam and the Trialogue of Abrahamic Religions*. Cross Currents, vol. 42(4), 444-453.

Swidler, Leonard (2014). *Dialogue for Interreligious understanding. Strategies for the transformation of Culture-Shaping Institutions*. New York: Palgrave Macmillan, United Kingdom.

Tasleema Rashid, Bibi (2001). *Convivencia: the Burden of Spain?* Master of Arts in Euroculture, thesis. Rijksuniversiteit Groningen.

Tuomi, J & Sarajärvi, A. (2009). *Laadullinen tutkimus ja sisällönanalyysi*. Helsinki: Kustannusosakeyhtiö Tammi.

Internet-lähteet

Ekumenia.fi -sivusto: *interfaith* -sanon käytön määrittelyä http://www.ekumenia.fi/julkaisuja/sen_julkaisuja_1987-/kutsu_dialogiin_uskontojen_valinen_ja_kristittyjenkeskinaiseen_vuoropuhelu/maaritelmaa/uskontojen_valinen_ja_uskojen_valinen/ (viitattu 7.4.2020)

Ulapland.fi -sivusto: toiseuden määrittelyä <http://ktk.ulapland.fi/pohjoistuulia/toiseus.htm>